哲学九讲

【英】J.F.沃芬登◎著　黄俊洁◎译

THE APPROACH TO PHILOSOPHY

英国牛津大学哲学教授写给大众的哲学入门读物
哲学可以让你具有批判性和创造性的思考与良好的表达能力
哲学让你的生活既有深度又有广度

新世界出版社
NEW WORLD PRESS

VISIT...

LANZAROTE Caliente.COM

图书在版编目（**CIP**）数据

哲学九讲 / (英) 沃芬登著； 黄俊洁译. -- 北京：新世界出版社，2015.7

ISBN 978-7-5104-5400-4

I．①哲… II．①沃… ②黄… III．①哲学 - 研究 IV．①B0

中国版本图书馆CIP数据核字 (2015) 第190584号

哲学九讲

作 者：[英]沃芬登
译 者：黄俊洁
责任编辑：王正斌
责任印制：李一鸣 郑珊珊
出版发行：新世界出版社
社 址： 北京市西城区百万庄大街24号(100037)
发行部：(010) 6899 5968 (010) 6899 8733 (传真)
总编室：(010) 6899 5424 (010) 6832 6679 (传真)
http: // www.nwp.cn
http: // www.newworld-press.com
版权部： + 8610 6899 6306
版权部电子信箱 ： frank@nwp.com.cn
印 刷：北京中印联印务有限公司
经 销：新华书店
开 本：787×1092 1/32
字 数：153千字 印张：9.5
版 次：2015年11月第1版 2015 年11月第1次印刷
书 号：ISBN 978-7-5104-5400-4
定 价：32.80元
版权所有 侵权必究
凡购本社图书，如有缺页、倒页、脱页等印装错误，可随时退换。
客服电话：(010) 6899 8638

目录

前言

第一章 入殿之基

1. 我思故我在

2. 唯我论

3. 主体与客体

第二章 事物

1. 客体的本质

2. 第一性质与第二性质

3. 本 体

4. 另一出路

第三章 填补鸿沟

1. 相互作用

2. 代表性感知

3. 偶因论

4. 预定和谐说

第四章 因果律

1. 因果律原理

2. 先行关系与接近关系

3. 第一因

4. 前提之和

5. 必然联系

6. 因果律的来源

第五章 目 的

1. 变化与目的

2. 目的论

3. 进步与机械论

4. 道德假定

5. 善

6. 快 乐

7. 幸 福

8. 功利主义

9. 经济行为与道德行为

第六章 意愿

1. 官 能

2. 自由意志

3. 道德冲突

4. 意图、意愿与行动

5. 道德判断

第七章 判断

1. 判断力与判断

2. 判断与陈述

3. 判断、推理与认知

4. 判断和行动

5. 共 相

第八章 真理

1. 判断与真理

2. 真理符合论

3. 真理融贯论

4. 实用主义

第九章 表象与实在

1. 表 象

2. 实 在

3. 表象与实在

结语

前言

在牛津教授哲学时，我起初认为，比起那些正为最后

荣誉准备学科考试的学生，像我这种从学校考试中脱颖而出的佼佼者应该比他们更能够体会到，在学习哲学过程中所遇到的问题和难点。这是我讲授“哲学九讲”的原因，也是我坚持将这些课程的内容整理、扩充为此书的原因。在时间、空间允许的范围内，尽可能多地提出问题，像兄长一样把曾使自己受益的经验分享给他们，而非去承诺，甚至希望能够提供一个最终答案，这才是我至始至终的目标。而且，我希望那些人——认为我写这本书的初衷是想为解决困扰整个人类的哲学问题做出一点贡献——能够记住这一点。我无意这样做，我必须说明，本书中的内容大部分都并非原创，但我相信，对哲学领域的问题做简单、明了以及迅速的回顾，不仅对刚刚学习哲学的大学生而言颇有意义，而且对于偶尔研习哲学问题的人来说也是很有价值的。

我始终愿意用尽可能简单明了的方式阐述最基本的问题，因为我相信，在试图达到最高境界的简化过程中，将已有的知识视为理所当然，远比全错或半对半错的陈述要危险，无论它多么精妙。正如讨论板球和证券交易一样，谈到哲学，要完全避开专业术语也是不可能的；谈及哲学，如果要抛开那些经过几个世纪积累而来的专业术语，也必定不合理，但我尽力通过平实易懂的上下文来引入必要的术语。总

而言之，我试图提供的只是入门知识，而对于那些早已熟悉这一领域的人来说，我所做的则是多余的。

作为衍生本，本书未能提供完整的参考书目。提到参考书目，对学生而言，直接拜读大师名作才是古往今来最受用的不变诀窍。

在此，我谨向所有以口头或书面形式，在这段不乏种种危险却令人愉快的路途中给过我指引的人表示我深深的歉意。如果我与你们的学说所指的方向有所背离，希望你们能够谅解并且继续用你们的学说给我以启发，让我们共同寻找永远闪耀着真、善、美光辉的天堂。

J.F．沃芬登

第一章 入殿之基

1. 我思故我在

我们存在是因为有意识，我们有意识所以才存在。

我们志在寻找一种事实，它既不像科学家的图解那样容不得臆测，也不像诗人的隐喻那样难以用言语精确无误地阐明。人们也许会否认这样一种事实的存在，否认存在这样的绝对必然事件。假如科学家埋头在实验室做实验是脱离实际，又或者神秘主义者想象上帝是不切实际，那么语言空洞缥缈的哲学家，他们寻求真相的任务就真的是毫无希望了。我们都知道，断言所有人都跟哲学家所渴求的现实有着直接联系是不容易的，但我们也只能试一试。虽说失败了，我们才明白某种尝试毫无希望，但即便如此，也不能证明这就毫无可能。所以，或许出于偏见和怠惰，人们自然会产生怀疑，但我们仍要为建立

一种绝对确定的真相而努力。

我们最好的方法就是循着两位伟大的欧洲思想家—— 一位来自英国，另一位来自法国—— 的脚步而努力。英国哲学家约翰·洛克坚持以常识和实事求是的精神对待哲学问题，他怀疑精妙的系统和矛盾的解决方法，并因此闻名于哲学界。他做事一丝不苟、洁身自好、严于律己，从不高高在上，自命不凡。他在《人类理解论》中自问，同时也向一些朋友阐明了人类所拥有的关于自我、上帝以及物质世界的知识的本质和范围，这便是他探讨的问题，并且他在作品的其他部分也涉及了这个问题。他试图描述，而不是发现；实事求是，发现事实便立即记下来，而不是陷入形而上学的争论。从某些方面来说，我们的所知及其得知途径，都是我们自身努力寻求而来，虽然目前我们的目标仅仅局限于寻求在任何条件下都正确的真知。洛克在《人类理解论》第四卷中讨论了认知和观点，他先谈到了更有趣的作为抽象概念的认知，即当我们作为一般命题而非特殊命题时所具有的认知。接着，在该书第九卷中，他谈到更有趣的认知，把对自我存在的认知称作感知存在。这一点即使对于洛克在哲学上所称为的普通人来说，也似乎是不可否认的，百分之百绝对确定的认知。没有人能否认自己的存在，如果自己都不存在了，那么不管他对上帝或物质世界的看法如何，都是无

法想象的。除了哲学家，人人都承认这一点，事实上也都坚持这是毋庸置疑的；虽然哲学家们试图竭力否认这点，但都徒劳无功。这是一条完全不容怀疑的认知：人人都知道自己的存在。 没人会怀疑自己的存在，除非他采取哲学家的姿态，但即使他摆出了哲学家的姿态，也没办法真正怀疑自己的存在。

通常人们到此辄止，但如果我们继续追问下去，深究洛克提出的问题，我们便不会满足于此了。人无法怀疑自己的存在—— 这种说法并非无懈可击；显然，我们考虑到的仅仅是怀疑的可能性，并且在怀疑的过程中也并未造成灾难性的后果。如果我们能讨论怀疑自己存在的可能性，那么我们至少能够理解这种怀疑的意义，尽管这事实无法证明我们的怀疑，却能证明这种做法并非不可思议或自相矛盾；讨论自己的存在不是无稽之谈，它确实有一定意义。如果问洛克，我们凭什么断定我们自己存在，他会说："我们明明白白、确确实实地感知到自己的存在，它无须证明也无法证明……我们对自己的存在有着绝对正确的直觉，并且这是一种永远正确的直觉。 "[1] 这是普通人都有的常识，但我们绝不愿将整个建设性哲学建立在一个无法证实的假设之上，除非在别无他法的情况下不得不如此。"问我要我存在的证据是没有用的，没有证据可以证明这一点：然而，这也无须任何证据，因为我对自己的存在有着不可置否的

内在感知。”[2] 对于固执己见的反对者来说，这样的回答是不够的，他会理直气壮地反驳：“那我可真羡慕你，我可没有这种感知。”然后厌恶地转身走开，而礼貌一点儿的人会和你理论道：“是的，但这和你所谓科学家的做法毫无二致；科学家在你所谓的假设的基础上，提出一个完整的架构，这种假设既不需要他来证明，他也没能证明。你声称自己跟他们不一样，你的出发点不同于这种假设，但现在又要我们认可一种完全相似的情形。除此之外，我也不相信直觉，我怀疑它除了毫无根据的偏见之外，什么都不能代表。”

要对这样的反驳做出回答，我们必须从时间和思想上进行进一步回顾，循着洛克在本章中已经提供却没能用到的一条线索：我们必须求助于法国哲学家勒内·笛卡尔。

笛卡尔带着与我们完全一样的目标，开始了他的哲学求索之路，并且也遭遇了和我们一样的难题：他一开始便发现了一个不容置疑的事实，和我们需要做的一样，他把所有能够去怀疑且把自身和思想自相矛盾的东西清除出他的世界。如果真像笛卡尔一样一丝不苟地执行，那么能够清除出去的东西可以多得惊人。我们以普通情况为例，试着寻找，看看我们可以想象哪些东西不存在，并且直到最后都不会怀疑其可能性，或者让自己陷入某种自相矛盾。我们可以想象，我们所处的某个特定

时刻并非这个时刻：想象此刻正是早上五点，这并不矛盾；事实上，在纽约，现在正是早上五点。我们也能通过想象，使我们所处空间中的某个特定地点转移：假设我们现在正在剑桥大学，虽然这或许不容易，但并不矛盾。事实上，当我们回首往事时，或对将要发生的事满怀期待时，我们确实超越了当下的时间和空间，而到达了另一个时空。可以说，无论是回忆或期待，我们都在时间中前后穿梭，在过去与未来的场景中穿行；或者反过来说，我们把这些场景从适当的时间和空间，带到我们现在所处的时空。然而，这也不能改变我们可以让现在所处的特定时间和空间随心所欲地转换这个事实。同样，身边的物理环境也可以如此。我们可以想象，这些围墙、这个桌子，甚至是对方的身体并不在这儿。而最难以通过思维使之消失的，就是自己的身体和别人的思想；难就难在这两样东西与我们之间，比任何世界上其他东西的联系都要紧密，但如果极力怀疑，这两者都将消失。想象自己没有身体是有可能的，否则，我们就不得不承认身体一死，我们便消失了。相应地，怀疑他人思想的存在也是可能的。不要忘记，对于他人的思想，我们不可能有直接的经验，只能通过他人的行为举止推测而来。看到他人的身体动作，我们只能推测，控制这种动作的思想应该和控制自己做出类似动作的思想属于同一类；因此，如果我们

可以通过思维使他人的身体消失，那他人思想的存在在这种推测之下也就毫无依据可言了。我们凭思维能够使之消失的东西是无穷无尽的，如你所见，特定的时间和空间、实实在在的物品和虚拟思维的存在至少都是能够被怀疑的，这些都是最难处理的，更何况其他？对于真正坚定的怀疑者来说，就算是神灵、自由或永生，也是没有理由不去怀疑的。但要记住的是，我们仅仅是怀疑其存在，而不必去否认其存在：否认和怀疑绝不是一回事。我们只是为了寻求一个绝对的事实，才试图通过思维清除一切非绝对的事物。我们可能会发现，许多被我们怀疑的东西又会还原，但这也不是它们自身的原因，而是由于它们必须遵循一条基本事实，我们接下来将会提到这一基本事实。

笛卡尔认为，这条基本事实就是怀疑者的自我意识。要否认自我意识，也就是自己的精神活动，我们就不得不使自己陷入彻底的自相矛盾，同时彻底涤荡思想，摧毁思想。不管是满怀希望、表达意愿、进行活动、埋头思考或是心存怀疑，我们都正切切实实地做着这件事，或是正有意识地想着这件事。正确理解笛卡尔所说的“意识”极为重要，并要注意与“自我意识”区分开来。

“自我意识”可以有两种理解。它可以指自我对自己与他人

的不同（或区别）的认识，这种观点也是笛卡尔所认可和推崇的，我们接下来会谈到这点。“自我意识”也可以指主体对自身在做某事时的观察，这就牵涉几个难点：它必须考虑把自我作为观察和认可的客体的可能性，而这又会轮流牵扯到两个问题：“自我”也不可能一分为二，而让其中一个去观察另一个；如果这种自我分割一旦开始，就没有理由不一直分割下去，直到极限；此外，又该如何确定，这些分割出来的“自我”哪个该去观察其他“自我”呢？或者说，如果对这种自我分割的说法还不满意，也可以认为“自我”是在对镜自照，评论自己的行动。但是，自我世界似乎并不会和外在世界一样，拥有让我们能看到自己在梳头的镜子；又或者进一步说，如果有这么一面镜子，但那个“自我”认为自己就是镜子中的那个，那他又如何才能拒绝做出同负责观察指挥的那个“自我”一样的动作呢？如果要说“自我”的意义，那他只能指不可分割、自我同一的一个人。

这里的自我意识，与笛卡尔主要思想中的意识并非一个概念，它包含了否认上面提到的这些属性的意义。他说“当我表示愿意或怀疑时，我是有意识的”，他并不是指他意识到自己正在表示愿意或怀疑；他的意思是，不管我在做什么，总有一件事情正在进行，这件事情不一定是精神方面的（他小心翼翼地防

范着这样的误解），而是出于有意识的精神，因此就有了这样的结论：不管我在做什么，我都是有意识的。在我怀疑的过程中，怀疑这项活动正在进行，而对于这一基本事实，我们无从继续考究下去。

作为所有哲学体系的基础，这或许根本不值一提，更不值得如此为之欢呼雀跃。但其影响是无穷的，用笛卡尔的一句名言概括，就是："我思故我在。"（Cogito ergo sum）"Cogito"，如前面所说，不仅仅指脑力活动，所以，如果"思考"只能指脑力活动，那"Cogito"译为"思考"则是错译，它的意思是"我有意识"。而整句话的意思则是"我有意识，所以我存在"。笛卡尔发现，他无法怀疑自己的意识，意识的存在证明了他自己的存在，这也是笛卡尔在哲学上的伟大贡献。 他让我们有合理的依据断定任何东西都可以被否认，但有一点显然不能，那就是我们自身的存在。这种怀疑总要停止，不会遂我们所选，也不会遂我们所愿；所以，不是因为我们厌倦了这种怀疑的游戏才停止，而是它自身的本质决定它必须停止。如果你有意识地怀疑自己的存在，那你正在进行这项脑力活动，而正由于你的精神是活跃的，你便是存在的。因此，恰恰是怀疑自己存在这件事，又证明了你的存在。

但是，如果我怀疑自己时已经被什么东西蛊惑了，又会是

什么情况呢？假设我和我的思想整个都是幻象，我一直被迷惑了才会想自己是否真的存在，是否在思考，这种情况又该如何解释？前面提到的所谓我存在的证据还能用在这里吗？

笛卡尔预见到会有这样的异议，并做出了回应。假设世界上有一个恶魔，而不是上帝，它的目的就是迷惑人类，诱使人类一直错误地思考，这样整个宇宙间的思考全都无效了，或者说再也没有能够称作智慧的东西了；这样一来，似乎所有用“有意识”这个理由证明任何人类存在的依据，都不可避免地站不住脚了。但是，笛卡尔却说，这很简单，“我被迷惑了，所以毫无疑问我是存在的；并且，它想怎么迷惑就让它怎么迷惑吧，但它永远没办法让我什么都不是，只要我还会有意识，我就肯定是点什么。 ”[3] 其实这种观点犯了一个最简单的错误，如果我要能被恶魔或其他人所迷惑，那我就必须首先存在着，才能被迷惑。这两种情况都一样，第一种，我意识到自己的存在，所以毫无疑问我存在；第二种，我被迷惑而失去意识，无论是被自己还是外在力量迷惑，首先我就必须存在才能被迷惑。

对于笛卡尔的简单悖论—— 怀疑自己的存在即证明了自己的存在，在他所处的时代以及之后都出现了各种反对的观点。其中最早也是影响最大的，是一种单纯从形式上反驳笛卡尔的观点。在这种观点看来，即使笛卡尔说得没错，却也并非基本

真理。这种观点直接针对“我思故我在”这条格言的表达形式——　如果这种观点是正确的，笛卡尔的观点就被驳倒了，因为这种观点的真理性建立在一种逻辑推论的形式上，即三段论。

三段论的形式要求要有一个总的放之四海皆准的一般命题，而笛卡尔却没有，这就使他的观点不完整了。三段式是哲学推论的一种一般形式，在三段式推论中，两个术语的关系能够从它们与第三个术语之间的关系推断而来。最常见的形式如下：所有的A都是B，C又是A，则C也是B；最常见的例子则是：人都会死，苏格拉底是人，所以苏格拉底会死。这里有两个条件，每个文法句子中都有一个主语、一个动词“是”、一个推断，即对主语的必然推断。这里的大前提至少是一个以“所有”开头的一般性陈述，小前提则是关于某个人的特殊陈述，这个例子中指苏格拉底。这样就可以推断出，符合大前提主语的推断就一定适用于小前提中的主语，因为小前提中的主语只是大前提中主语的特定案例；这里，苏格拉底就被归在了大前提中主语的大类中。如果我知道所有的橙子都是甜的，并且我面前的这个东西就是橙子，那我就可以知道它也是甜的。虽然我们现在更关心的是把三段论运用到笛卡尔的格言中，而不是它的普遍价值和正确性，但顺便像下面这样问一下也无伤大雅：三段论的一般形式难道就没有明显的缺陷吗？还没有弄清楚正

和你说话的人是否会死，能断定所有的人都会死吗？还不知道你面前的这个橙子是甜的，就可以断定所有的橙子都是甜的吗？换句话说，在没有得出结论之前，你怎么能够做出一般性陈述，也就是三段论中的大前提呢？又怎能知道由此做出的推断会符合大前提呢？

显然，以上这些对笛卡尔很难造成什么影响。假如他说“我有意识，所以我存在”，那他就是在进行推论，虽然大前提没有直接表达出来，但已不言而喻；这个大前提就是：所有有意识的东西都存在。所以，他的推论就变成了：所有有意识的东西都存在，我有意识，所以我存在。对于笛卡尔的观点，要反驳的不是他省去了大前提，而是他本可以也本应该将怀疑进行到更深入的层次，而他却没有做到。在他佯装怀疑的“自己存在”这个事实的背后，还有一个普遍真理—— 所有有意识的东西都存在，他的整个推论都建立在这个事实的基础之上。

但是，这样的辩护同样遭到了笛卡尔的反驳，他说，这种观点的建立基础，是错误地理解了得出一般性陈述的方法。得出一般性陈述的唯一途径就是对特例的观察，而得出“所有有意识的东西都存在”这个一般性陈述的唯一方法，就是检验个体案例，其中之一就是我们正讨论的—— 我有意识，所以我存在。确实，特殊陈述的正确性依赖于一般性陈述的正确性，但如果

没有正确、独立的特殊陈述为基础，一般性陈述也不可能准确无误。

这种观点又引起了新的反对。反对者认为笛卡尔无权说“我有意识，所以我存在”，只能说“有意识，所以有存在”，因为他根本就还没有定义“我”这个词，也不知道意识这个东西，或者说被他称为“意识”的这个东西是否存在。但笛卡尔指出，我们之所以会产生使用“意识”和“存在”这种抽象名词的想法，其过程和得出一般性陈述很类似，即从许多个别案例中提取出它们的共同特征。要断定人都会死，我们就必须在所有人类个体中找到一个共同特性—— 会死。要使用“意识”这个名词，我们就要从“我有意识”、“你有意识”、“他有意识”这种个别案例中找出一个共同性质，并忽略这个性质的所有者，然后为其命名。正如从无数个别案例中可以抽象出一般性陈述，从无数实实在在有意识的人类个体也能抽象出“意识”这个名词。诚然，在他未能通过观察其他人的身体和行为，从而推断出他人意识的存在之前，他确实不能谈论“意识”；又或者在一个除了有意识的人之外别无他物的世界里，他也不能谈论“意识”。所以，让我们回到这个具体案例上来：我有意识，所以我存在。

其实，这句话并没有乍看之下那么明了，但也不是那么模棱两可。它并不是说“我存在”和“我有意识”是对等的，也不是

说“存在”和“意识”能够互换，也不代表我的思想和意识带来或造就了我的存在，更不是说我的存在是因为我认为我存在。它的意思是，我有意识暗示了我存在：只要我的意识在活动，我就有意识。 这就是我们所要寻求的第一条真理和最基本的事实。但仅仅这样还不够，因为“我有意识”这个事实还有更深的内涵，它迫使我们继续挖掘，无法止步。因此，这虽然是第一条真理，却至少蕴涵了另一条真理，即“我存在”。我不存在，就不可能有意识；我有意识，所以我存在。 或者，至少我现在有意识，就揭示出我正存在着的事实；只有我有意识，才能意识到我自己存在这个事实。虽然我首先必须存在才能有意识，这没错，但也只有通过意识，才能反映出我的存在。

这样，这个最基本的事实就没法证明我在没意识时也存在了。有人问笛卡尔，他睡觉的时候又会是什么情况。他的意识不再活动，所以他不能保证自己是存在的：他是不是假设自己睡着时失去意识，每天早上醒来时又恢复意识，就变成了另一个人呢？他的回答是：我睡觉时我也有意识。为了使他的基本原理能够证明持续同一的自我存在，他不得不这么说。他说人脑一直都是有意识的，但人睡觉时大脑的感官会变弱，所以我们才会没有印象。有趣的是，他还反问道，我们会忘记睡觉或昏迷时的想法，难道我们就不会忘记清醒时的想法吗？只有假

设“自我”一直有意识，笛卡尔的原理才能证明持续的存在。

但另一方面，假设本来就是不公正、没有依据的，正如其后一些哲学家的假设一样。世界上不存在有意识的自我，只有不相干的瞬时意识，所以才存在一系列不相关的记忆或瞬时状态，并集合在一起，这便是戴维·休谟的观点。这与笛卡尔的观点大相径庭，因为这种观点把意识和存在等同起来了，说两者之间没有任何区别。我的存在仅仅表现为此时我有意识，而笛卡尔则认为意识揭示了存在。

这样一来，我们的基本事实就有了两层意思：我们存在是因为有意识，我们有意识所以才存在。　无论如何，这看起来都似乎卓有成果。笛卡尔的观点就成了不容置疑的基本事实，因为怀疑就恰恰证明了它的正确性。如果有人不信服，那他就得想出比意识更原始、更基础的东西来；在他忙于思考的时候，我们这些深信此观点的人则对此更加深信不疑了。

在继续追问下去之前，还有一个难题需要解决：我们如何得知笛卡尔做了这样的假设？我们又如何知道他的陈述“我有意识，所以我存在”是否正确？又有什么证据可以证明这些观点？我们已经看到，三段论的形式并不适用于笛卡尔的著名格言，这也没什么，因为我们找到了三段论的缺陷，这让我们可以怀疑它证明的一切事情。但如果这条原则没法用逻辑论证来证

明，那我们又如何接受其真实性呢？似乎我们只能接受它，就如我们接受那些同样无法论证的既定真理一样。许多日常使用的最稀松平常的真理都不是论证而来的，甚至根本无法论证，这并不是因为它们不合理，或是跟诗人的诗句和神秘主义者的语言一样非理性，而是因为它们是论证的起点，而不是终点。论证开始之前，必须有一些事实，或前提，或假设，这样论证才能开始，才能得出结论。除非有一个毫无争议的起点，否则，从这个点开始的论证就永远无法进行下去，因为这个点可能需要被论证，而这就必然牵扯到证明它的论证的起点，如此无止境地追溯下去便会没完没了。

为了解决这个难题，科学家采取任意假定的方法，不去证明，然后从此开始论证。科学家没有义务去证明这些假定的正确性，但我们如果要去批判它们，就必须拿出一些证据来证明我们的起点—— “我思故我在”的正确性。我们无从论证，因为它本身就是所有论证的前提。难道就真的没有办法了吗？我们可以把它归入我们称之为“不证自明”的真理的范畴。“不证自明”是一个很危险的词，说一条真理不证自明，就如同说“虽然我不能证明，但我依然相信它，因为我就是要相信，或者如洛克一样，说我有一种绝对可靠的直觉告诉我它是正确的，所以它一定是正确的”。然而，这都是错误地理解了“不证自明”这个

词的意思。称一条真理不证自明，并不是说我知道它是真的，如果你不知道，那你就是愚蠢至极；也不是说连三岁小孩和傻子都明了，而是指它一旦从其本质意义和人类思维的本质上被理解了，就再也无法被否认甚至怀疑。它必然正确，不是因为我们希望它正确；它必然正确，否则思考将变得不可能。 所有我们所说的思维定律都属于这一类：我不能论证“一个东西不能既是这个又是那个”，也没法论证“相互矛盾的命题不可能都是真的”，因为任何论证的过程都要以这些命题为前提。在我证明任何事情之前，我必须明确这些命题的真实性；正因如此，没有人会假设这些命题是错误的，它们的真实性是由其本质决定的，因此是不证自明的，并且对每个人来说都是显而易见的。我们的基本命题“有意识所以有存在”就是这样的命题，它没办法论证，但这也不能证明它是错误的，因为一旦它的意思被理解，它就显然是正确的，它的意义和本质决定了它的正确性。如果它被否认了，思考就将停止，而如果思考停止了，那否认就更无从说起了。

毫不区分地乱用“事实”和“真理”这两个词，可能会在理解上造成对这条关于意识的基本真理的困惑和模糊。严格说来，“对”和“错”这两个词只能用在判断、陈述和命题上（我们暂且不讨论这些词在意思上的差别）。因此，不能说事实是正确

的；我们一直讨论的基本事实则是我的意识，而关于它的真理，陈述出来就是“我有意识”；这个事实，严格说来既不可能对，也不可能错，但关于它的陈述可以，并且是对的。

2. 唯我论

> 唯我论认为世界上所有的存在都只是经验，且只有一种经验，唯我论者认为他就是唯一存在的那个。

现在我们得回过头来看看。我们已经有了一个不可动摇的基础，我们之前所摧毁的某些结构是否还能在这个基础之上重建呢？要完成这项任务，我们必须摒弃一切成见和偏好。如果要以这个事实为起点继续向前，我们就得保持寻求它时的那种精神：拒绝接受任何不确定的事情，不在此基础上强加任何东西，除非确实出于其自身的完善而必须为之。一丝不苟寻求真理，杜绝不确定性；不随主观，服从客观；随时警惕，避免以主观喜好定真假。

那么，这个关于我们的意识和存在的具有双重意义的事实，又暗示了些什么呢？或者什么都没有暗示？又或者我们可

以把它当作唯一的事实，而其他一切都是幻象？毫无疑问，我们第一时间想做的，就是激动地回答“是的”。刚从怀疑游戏的愉悦中清醒过来，年轻的哲学家深信一切都是幻象，高兴地宣布他一离开房间，桌子就消失了，院子里没有人，树也无法继续存在。他把怀疑和否认混为一谈，开心地逃开了他轻蔑地称之为“常识”的东西，并将其上升到他所谓的“理想主义”的高度。他断定世界上除了自己和自己的经验之外什么都没有，天上没有星辰，地上也没有山川河流，什么都没有。他是真实存在的，他的经验也是真实存在的，但除此之外整个宇宙中别无他物。这种观点被称作唯我论，又称独我论，对其最好的定义就是：唯我论认为世界上所有的存在都只是经验，且只有一种经验，唯我论者认为他就是唯一存在的那个。　这个原理具有巨大的吸引力，并且一旦谁坚定不移地信奉它，就很难使他动摇，但我们依然要更深入地剖析这种观点。

以“我思故我在”为起点，我们能走多远呢？想想我们某个特定时刻的经验、存在或意识，我们又会有什么新发现？当我盯着某棵树看，或者脑子里出现某个抽象的点子时，比如正义，想吃东西，打排球，这样的经验又是由什么东西组成的呢？如果我们首先考虑经验的主体——　正在做某件事的“我”，从这一瞬间的经验中，我们能保证此外的时间里还有我的存在

吗？经验和意识都出自“我”，因为只有这样我才能感知它们：仅仅从时间和空间上来说，我不可能拥有其他任何人的感知；但是，此时的“我”是不是就一定要和昨天的、上周的，或者十年前的“我”有必然联系？眼下我们关心的并不是这种精确的身份定位，但必须注意的是，如果真如唯我论者所称“除了我自己什么都不存在，其他人和事物都只是我想象中的片段”，那么如他所言，除了他有意识的时候，他自己也是不存在的。显然，这种说法不能证明今天的他和昨天的他是同一个人，也不能保证他自己在有经验的某个独立的特定时刻之外同样存在。

笛卡尔不是唯我论者，他认识到了这个关于持续存在的自我的难题。如果我只在有意识的时候存在，那当我睡着的时候我要么不存在，要么就是依然有意识：笛卡尔选择了后者，人脑一直都有意识。他只能选择后者，否则存在就变得断断续续、支离破碎。伦理学和法学基本不会碰到这个问题，因为这在实际操作中一目了然；形而上学则不然，如果不能证明昨天那个人与今天的是同一个人，那么今天就没人能够为昨天那个自己的行为来承担道德和法律责任，因为他其实已经不是昨天那个人了。如果今天我被指控昨天犯了谋杀罪，根据这种说法，我就可以辩护说犯罪的又不是今天的“我”，而是一个与我毫无关系的昨天的人，根本就不能说是“我”；那为什么要惩罚

今天的我呢？无论笛卡尔这种人脑的意识持续存在的观点被接受与否，唯我论者无论如何、无论何时都不能超越证明他自己存在的那个特定的时刻。他没权利说除了他的思想状态之外什么都不存在，他只能说此时此刻他的思想状态是存在的，而这好像根本不值一提。

再者，这个问题还要从经验的内容或客体的角度来考虑。每段经验都必须牵扯两个方面：有主体，就会有客体，一段经验必须是关于什么事情的，这样简单的事实却经常很不幸地被人们忽略。所有的经验都必须有这两个方面，主体和客体，即自我和非自我。 一段经验不可能也不能只有一个方面，不可能只有一个主体和模糊笼统的经验，而没有一个明确的东西作为其经验的内容。认为经验只有一个方面，其实是一种常见的错误，就好比谈论一个抽象名词，比如“经验”，却把它和具体的真实经验完全割裂开来。每次具体的经验中，我们都能意识到必须有东西让我们去经验；当我们谈起“经验”这个笼统概念时，通常还要用引号标识出来，才能抛开具体的经验，并认为可以抛开经验的内容单单讨论“经验”这个大概念。如果清楚了经验的两面性，我们就会看到，直接经验不但根本不能作为唯我论的论据，反而会彻底摧毁这种观点。因为经验的客体和主体一样都是真实存在的，唯我论者认为世上除了他的思想状态

之外什么都不存在的观点就站不住脚了。如果他的精神状态是真实的，那它的客体也同样是真实存在的；如果客体是幻象，那他关于它们的经验也将是幻象。

在梦和幻觉的产生过程中，主体和客体具有同等的真实性，对于这点，也许有人会反驳说："梦和幻觉的客体是不真实的，所以其主体也是不真实的。"这样显然很荒谬，因为这就等于是否认做梦者的真实性。这里的反对者误解了梦和幻觉的本质，做梦和幻觉都没什么不真实的。作为经验的客体，我梦见的十万英镑和酒鬼看到的幻觉，其实都和这个桌子、那个窗子一样真实。所谓的不真实，其实是用明确的标准把梦和幻觉与清醒时世界里的东西进行比较得来的。这仅仅是，或者说主要是因为，它们与我们清醒时的生活不相符，所以就说它们不真实，它们干扰了我们出于实际目的而视为规范的经验（清醒时的经验）的连续性和系统性。如果一个人说自己是咖啡壶，我们会认为他疯了，因为他长得不像咖啡壶，他的行为也不像咖啡壶；但要评价吉卜林《森林王子》[4] 的丛林男孩梦境般的经历的真实性或不真实性，却不是件简单的事。我们认为伸手可以摸到的、感觉到的、抬脚能够踢到的东西，比想到的或梦到的东西更真实。其实这纯粹是出于偏见，我们凭什么认为桌子就比想法更加真实呢？

还有另外一个事实可以直接推翻唯我论者“世界上唯一存在的只有我自己的思想状态”这种说法。如果通常被称作外界和物理的东西都只是他的思想状态，那他为什么不能随性所欲地控制它们呢？假如我要赶10:50的火车去伦敦，那我就必须在这之前赶到火车站；但对唯我论者来说，这个问题根本就不存在，因为火车、火车司机甚至所有的乘客都是他思想的产物。但火车上显然还会有其他乘客，并且通常挤满了整个火车，火车要从某个特定的地方开往另一个地方，就算是唯我论者也能从列车时刻表上看到。更不幸的是，假如他10:55才赶到火车站，火车肯定已经开走了。为什么会这样呢？难道火车和司机乘客不都是他的思想状态吗？最后，如果唯我论者被他所谓的思想状态（我们眼中的汽车）撞倒又会怎样呢？

与唯我论者的观点相反，经验的客体是真实存在的，并且从某种程度上说也是经验的主体。　唯我论者或许还会做最后的争辩：就算它们是真实的，但不是独立的，不是独立地存在，而是由于他的存在而存在，作为他认知的客体而存在。这或许是对的，如果没有有意识的主体，似乎就没有任何真实的存在。但是，一个东西如何能够同时既真实存在，而其真实性又取决于它必须是某个人的经验或思想呢？这一点唯我论者又该如何解释？

如果他说，他所说的真实不仅包括直接经验和间接经验，还包括思想对即时活动的反应，这样的解释也是完全无效的。主张存在间接经验，就等于是假设存在一种持续的思想，才能汇集不同时刻的直接经验，对其进行梳理回顾，最后确认它们属于同一主体。更进一步说，如果他对持续思想的寻找超越了间接经验的范围，那他将走入另一个误区。持续的自我只能从特定的时刻推断而来，我们已经看到，唯一能够作为特定时刻的间接经验的主体—— 人类， 都被认为不是持续的。如果真的没有持续的自我，那只能通过推测了，从眼前显然的东西推测看不见、不确定的东西。例如，我9点45分看到一群穿学士服的人站在克雷灵顿馆前，从而推测他们可能是在向学监解释昨晚他们并不是有意违反校规的。我由见到的（一群为自己辩护的人），推测我看不到的（馆里的学监和昨晚的违规行为）。我的推测可能对，也可能错；他们在这儿也可能是出于各种各样的原因，或许谢尔登剧院正在举行毕业典礼，又或者他们只是在这儿等候迎接学监呢。但无论我的推测是否正确，其基本原理都是相同的：从眼前的东西推测不在眼前的东西，但推测必须和眼前的东西有所联系（通常是任意的联系）。因此，唯我论者声称，可以从眼前的经验推测出现在的“我”和昨天有另一种经验的“我”其实是同一个，在此基础上以及由此做出的推测

的基础上，我现在才可以做出判断。这样就已经指明了，他只有先假设自己试图证明的东西，才能开始他的证明。因为他根本不可能去推测，不可能去回忆，也不可能有记忆；除了拥有现在这一刻的经验之外，他什么都不可能做；除非存在持续的自我或思想，而这恰恰是他想要用推测、回忆和记忆来证明的东西。

如果他说，证明他持续存在的并不是推测出来的“我”，而是去推测的可能性，这是截然不同的两个东西，但这样，在经验的客体这方面又说不通了。想想，如果两个不同时间的独立经验有着同样的客体，那么你在证明主体的持续性时，又怎么可能不会同时证明了客体的持续性？如果我昨天看到这个桌子，今天又看到了这个桌子，这样就有了两种独立的经验和同样的内容，那我是不是同时证明了自己和桌子的真实和持续存在呢？如果说当我今天再次见到这个桌子时，我自然可以通过回忆昨天看到桌子时的样子来证明我自己持续存在，但这样是不是就同时也证明了桌子的持续存在呢？

如果没有证据可以证明桌子的持续存在，它只是昨天被我看到的时候存在，然后今天被我看到时又存在了，那又有什么证据能证明我的持续存在？如果昨天桌子上没有任何记号，而今天上面却出现了一道深深的划痕，难道我不会自然地问一

句："昨天这桌子都没有划痕呀？"因此，我就得承认昨天经验中的那个桌子和现在这个就是同一个，那道划痕暗示着不同，也暗示着同一，正如昨天经验中的"我"和今天的"我"其实是同一个"我"。这种观点并不是要证明外在物体的持续存在，这是我们之后要考虑的，它只是说明，如果唯我论者抛开即时的直接经验，而借助事后的间接经验来证明其观点—— 只有他自己的思想状态是真实的，那他只能得到完全相反的结论：物理事物和他自己一样都是持续存在的。尽管推测可行，间接经验也有效（或许不管在量上还是重要性上，都比即时的直接经验要大），唯我论者持续存在的论证成立的话，就同时也证明了外在事物以及他人思想的持续存在。它们确实都是持续存在的，其他人思想的持续存在—— 正如我们之前所说， 是可以双向推测出来的。我们推测昨天和今天的自己是同一个人，昨天看到的物体和今天看到的也是同一个（比如他人的身体），并且通过观察其行为与之前相同，还可以推测控制它们的思想与控制我们自己的思想是一样的。其他人的思想是唯我论者最不愿意承认的，他把这个只有他和他的思想状态的世界当作唯一的客体。然而，正是他想要用以影响这种结构（construction）的观点，反倒证明了他人的思想显然独立于他而存在着。要记住，我们永远不可能对我们的持续存在有直接经验：我们的持续存

在是一种智力结构（intellectual construction），他人的思想和物理事物也同样如此。

3. 主体与客体

> 如果存在意识，那它必须是对某样东西的意识，所以，如果经历的主体真实存在，那其客体也必然存在。
>
> 然而，这样简单地通过主客体关系来断定客体的存在，也有不少问题。我们可以毫不夸张地说，整个形而上学体系都建立在某位思想家对客体意义和价值的准确定义上。

前面我们共同探讨了一个哲学体系中备受关注的问题，并由此引出了几个相关的问题。我们无法就每一个问题刨根问底，能做的只是对其中几个进行粗略的讨论，然后再次回到我们的主题上来。其中，最重要的问题则是我们反复提及并强调的—— 主体与客体、感知者与被感知者、自我与非自我之间的

关系。无论是哪种形式，其中的对立都是一目了然的。我们无法避开这种关系，事实上，这是第二个确定无疑的基本事实。

我们关于经验的第一个基本事实是我们有意识且有意识的存在，对此我们无法怀疑，因为怀疑本身就证明了其正确性。然而，这个事实也不可能像唯我论者所坚持的那样孤立成立，因为它的本质包含了自身以外的另一个事实。如果我们有意识，那我们就必须意识到某些东西。笛卡尔看到了这一点，当他再次回到意识这个首要事实时，确实怀疑过外部事物的存在，但并没有否认其存在：他只是发现它们自身的本质并不能证明它们的存在。现在我们能找到的理由也不是因为它们自身，而是因为它们出现在感知主体的经验中。它们的存在不是由于自身的特点，而是因为如果没有它们，意识—— 主体的经验，就将变得不可能，而意识的存在本来就是毋庸置疑的。因此，虽然有人怀疑它们的存在，但从未否认过，并且现在我们又再次肯定了它们的存在。如果存在意识，那它必须是对某样东西的意识，所以，如果经历的主体真实存在，那其客体也必然存在。

然而，这样简单地通过主客体关系来断定客体的存在，也有不少问题。我们可以毫不夸张地说，整个形而上学体系都建立在某位思想家对客体意义和价值的准确定义上。那客体到底

是什么呢？是否就是我瞬时经验的内容？如果我们仅依靠即时的直接经验，那么我们便可以肯定地回答：是的。那客体会不会因为与主体的关系而受 到影响呢？如果回答不受影响，则意味着客体无论是否在这种关系中，都不会改变。但是，除了类似关系中的客体以外，我们对此一无所知。那么，我们又怎么知道它在这些关系以外的样子，并且将其与它在这些关系中的样子进行对比呢？但是，反过来，如果说客体会因为这种关系受到影响，那样似乎就断定客体没有固定独立的存在，并且在这种关系或类似关系之外的客体毫无意义。此外，如果我们这么说的话，至少在某种程度上便等于认为客体是由主体所塑造成形的，这便是两位伟大的形而上学主义哲学家产生分歧的地方。

如果说在主体面前，客体是独立存在的话，那就应该称它为独立的事物，而不仅仅是与主体相关的客体，持这种观点的形而上学体系（system of metaphysics）则叫作唯物主义或现实主义。相反，如果说客体从本质或根本上只是作为主体的一个客体，一旦离开这种关系或类似的关系，客体就将毫无意义或不再存在，持这种观点的形而上学体系则是唯心主义的一种。 这种唯心主义认为，在某种意义上，本体（Reality）由主体的意识支配，这里的主体可以简单地指自我、神灵或绝对力

量，因此它是理想化的。本书的目的并不是要强迫任何人用前面提及的任何一种方式去思考，但由于这些观点的重要性，我们似乎必须得出一些结论，因此我们有必要指出其中的某些难点。

相关参考

泰勒，《形而上学要素》。
休谟，《人性论》，第三部分。
布拉德雷，《现象与实在》，第6章和第21章。
笛卡尔，《形而上学的沉思》、《方法论》。
洛克，《人类理解论》。

第二章 事物

1. 客体的本质

苹果本身到底是什么样的呢？我们要如何形容它呢？是它本来就是甜的，还是只是某些人尝起来甜？它原本就是青色、甘甜、表面光滑、形状浑圆的吗？还是说，它的形状由感知者决定，感知者不同，其形状也会随之改变？显然，这些问题我们很难回答。

现在我们要讨论的是客体的本质，然而，仅仅称它为“客体”，就可能暗示着它仅仅是主体的客体，此外什么都不是；为了避免这样的偏见，我们就姑且称之为事物。从现在开始，我们将把注意力集中在我们普遍认为的物理的、物质的、主体以外的事物上，而忽略如思想状态、想象、幻觉、创意、想法、希望、恐惧等内在的、精神的、主观的东西，这些东西一旦脱离了它们的主体，就根本无所谓存在可谈。现在我们只谈外在

的客体，或者说事物。举个最简单的例子，我正盯着一个苹果，这就是一个简单的关于感知者与被感知者的主客体关系的例子。我们的问题则是：“苹果在这里是什么呢？”

让我们摒弃所有先入为主的观念，用最原始的孩童般的态度去审视这个问题。在整个感知过程中，在我们面前的是一个浑圆的物体，或者说起码是一个有着固定形状、表面溜光的青色的东西，并且占据一定空间，能够对我们的触觉、视觉、味觉和嗅觉产生一定的影响。一般来说，这样的描述就足够清楚了；然而，如果我患有色盲症，那么苹果的其他性质不会改变，但它的颜色则不再是青色了，而关上灯以后，它的所有色彩都消失了。假如我处于味觉失灵的状态，苹果的味道也会和我正常时尝到的不一样了，它也完全有可能给看它或触摸它的人以不同的感官效果。当然，有时候我们能感觉到轻微的触摸，而触觉不够灵敏的人却无法感知到，同样的情况也会发生在嗅觉上。

关于所有的感官，我们都会发现这么一个问题：我们永远无法保证这些感官刺激对每个人的效果都一样。我们无法知道自己的视觉、触觉、味觉、嗅觉和听觉是否与其他人一样。在实际日常生活中，我们会发现人们的感觉确实十分相似，但是，出现差别的情况也很常见，这就是我们所说的高度发达的

感觉，比如音乐家的听觉和盲人的触觉。因此，从这个例子中我们会发现，我们单纯地以为性质稳定的苹果，也可以有许多让人出乎意料的变体。在某人眼里它可能是青色，在另一个人眼里则可能是灰色；某人可能觉得甘甜味美，而另一个人则可能觉得酸涩难吃，这样的例子数不胜数。那苹果本身到底是什么样的呢？我们要如何形容它呢？是它本来就是甜的，还是只是某些人尝起来甜？它原本就是青色、甘甜、表面光滑、形状浑圆的吗？还是说，它的形状由感知者决定，感知者不同，其形状也会随之改变？显然，这些问题我们很难回答。我们正在试图寻找苹果的真实样子，而得到的却是不同感知者眼中各种各样的答案。这就是我们得出的结论，也许我们是不得已才最终接受这个答案，但它确实是如此矛盾，以至于对某些人来说难以接受，因此试图逃避它，忽视它。

2. 第一性质与第二性质

> 即使我们承认事物的第一性质对其存在来说比第二性质更加重要，但是，如果不通过第二性质，我们就没有其他办法来了解第一性质。

在这些尝试中，最受推崇且看起来最合理的，就是关于第一性质与第二性质的区分；这种区分不仅本身具有启发意义，还将关于苹果的问题与其他问题联系起来了。让我们回到苹果的问题上来。

我们可以认为苹果是具有一定性质的物体。我们一直在说的“性质”这个词，其意义十分明了，而“实体”这个词我们则先放在一边，仅粗略提及大意即可。实体是一切属性的承担者，是一切表面现象的统一。现在我们开始讨论性质。

洛克以及与他同时代的数学家、物理学家将其分为两类，

即第一性质和第二性质。第一性质指那些看起来更重要、更基本、更真实、更接近事物核心的性质，而第二性质则指那些不那么重要、不那么基本、变动更多、更易改变的性质。 第二性质的改变对整个事物的改变影响也不及第一性质。因此，简而言之，第一性质是指那些关系到物体在空间上存在的性质，而第二性质则不关系到这一点。正如洛克所言："能使我们产生各种感官效果的只有客体的第一性质。" 例如体积、广延[5] 、形状、能否运动、数量都属于第一性质，而颜色、声音、味道、气味则属于第二性质。事物的数量和形状比它的颜色和温度更重要、更基本，例如我们上面提到的苹果——"一个"苹果， 这一点比它到底是青苹果还是红苹果更加重要。

这种区分似乎是自然而然的，也是显而易见的。因此，如果是用于生活中的日常事务和自然科学，哲学的精确性就不仅没有用武之地，还会显得累赘。我们都清楚，科学从本质上说是抽象的，这并不是蔑视它，只是指出它的本质特征；真正的科学爱好者都希望能领会科学的真谛。也就是说，科学家通常会忽略研究对象许多方面的性质，而专注于某一个方面的性质。因此，对他们来说，区分第一性质和第二性质不仅仅是出于个人意愿，而是一件必须要做的事。然而，某些性质被定为第一性质，也许仅仅是因为第一个去区分第一性质与第二性质

的人的兴趣所在。物理学家对事物的兴趣很明显，仅仅局限于其物理性质，如尺寸、形状、能否运动，而这个东西的颜色是红是绿、味道是甜是酸、摸起来是粗糙是光滑，这些对物理学家来说并不重要。但是，对于化学家来说，物体的颜色、温度和味道则显得更为重要。对于生理学家，人就是各个器官的组合，而其他性质—— 比如这个人有不朽的灵魂、雄辩的口才、会写拉丁文小诗，这些不是最重要的。心理学家的关注点则全然不同，对他们来说，化学和生理方面的因素都成了次要因素。以此类推，每个学科都只关注与其密切相关的性质，并把这些性质定为第一性质。

因此，不管是对普通人还是科学家来说，区分第一性质与第二性质都有其意义和作用。但我们现在关心的并不是作用，而是这种区分从根本上是否合理。把一些性质定为第一性质，而将另一些定为第二性质，这样真的合理吗？

经过仔细验证之后，我们会发现这样确实不合理。人们认为，事物在空间上的性质比其他性质更加真实可靠，因为其他性质或多或少都有赖于其观察者。事物的甜味要依靠人来品尝，我们提到的苹果之所以是表面光滑的，也是人触摸后认为它是表面光滑的，然而，它的广延和数量是它本身的品质，跟感知者没有关系。因此，空间上的第一性质是客观性的，是事

物自身具有的，无论是否被感知，这些性质都不会变，而第二性质则是主观性的，它取决于主体将其作为感知的客体。

如果说第二性质是主观性的，那我们又要问：“难道第一性质就不是主观性的吗？”事物的广延、形状和数量，就真的比味道和气味要真实可靠吗？难道苹果的广延和数量就不是人们感知的结果吗？如果我们得到的回复是：苹果的数量本身就是一个，但其甜味只是表面的，那我们又要问了：“那你是如何感知到或想到苹果的数量和广延的呢？”总之，即使我们承认事物的第一性质对其存在来说比第二性质更加重要，但是，如果不通过第二性质，我们就没有其他办法来了解第一性质。 正因为第二性质是主观性的，所以，对它们的认识有赖于感知的主体，而这是否恰好就是对那些无法直接感知的第一性质的一种挑战呢？

我们很可能一不小心就会被引入歧途，认为只有我们可以直接感知到的第二性质才是真实的，而所谓的第一性质，则是从第二性质中通过物理构建得出的结果，这样就有悖于第一性质与第二性质的区分原则了。或许这就是这个问题的正确解答，但我们现在要做的并不是为此下定论，这种观点显然是艺术家的观点，艺术家们总是更偏向于意识模糊时看到的事物，因此他们看到的常常是虚假、扭曲的事物，而不是正确、真实

的事物。然而，对于我们来说，要注意的只是第一性质与第二性质的区分之所以走向了相反的方向，仅仅是因为我们能够直接感知到的只有第二性质，也只有通过我们认为主观性的第二性质，才能够对我们以为更加真实、独立、客观的第一性质有所了解。

而为了回应这种观点，那些坚持第一性质与第二性质的区分的人，只能否认第二性质对于认识第一性质的必要性，坚持第一性质是客观性的—— 即使没有那些主观性的第二性质，第一性质依旧可以存在。然而，我们又要问问他，真的能够单纯地感知到事物的广延吗？没有颜色，没有味道，没有声音，也没有气味，只有广延，这样显然是不可能的。如果他仍然继续坚持他可以做到，那我们只能羡慕他了，让他继续沉浸在自己幸福的幻想中。不过，如果确实没有办法抛开第二性质—— 比如说颜色， 而纯粹感知到事物的广延，这样一来，第一性质与第二性质的整个区分体系就将随之崩溃。

3. 本 体

> 如果有人从本质的整体概念上审视自我，他会发现，除了支撑这个简单概念的那些我们通常称之为“属性”的性质之外，我们什么都想不到。

我们已经看到，第一性质与第二性质的区别在实际生活和特定领域的科学研究中有着极为重要的作用，但是，这种区分在哲学上是站不住脚的。我们仅仅从这种区分本身以及它所区分的性质出发，便得出了这样的结论。我们还可以更加深入探究，而这样，我们就将面临一个更大的难题。我们以探索苹果的本质为出发点：它本身是否真实？它是否能够离开感知的主体？是否可以把苹果的某些性质，与那些更重要、更基本的性质区分开来？除非出于实际需要或科研需要，我们没理由要对这些性质进行区分或划分等级。那么，我们是不是可以认为，所有这些性质都同等重要，都是某个基本的真实本体的一部

分？这种观点建立在一种备受推崇 的古老说法—— 本体与样式或本体与属性的关系原则之上。简而言之，就是存在一种最基本的事物，它既具有一些与我们相关的性质，同时还具备一些其他性质，并且其本质也不会因此而改变。苹果不等于绿色，不等于甜味，也不等于光滑，但它具有或包含了这些性质，正如它同时也具有其他特征一样，它的本质不会改变，它还是苹果。甚至，在不同的时候，它还可以具有相互对立的性质；苹果还未成熟之时，它是青色的，且坚硬酸涩，而成熟以后则是红色的，松软香甜，但不管怎样，它还是同一个苹果。本质没有改变，而其品质、性能、性质或样式（这些概念的意义相差无几）却可以有着如此大的变化，甚至变得完全相反。

人类性格的改变则更有说服力。没有人会认为现在的自己已经不是15年前的自己了，然而，他在智力、道德观念、身体状态和精神状态上，都可能与15年前的自己大相径庭。在这些或至关重要，或不那么重要的变化中，他还是能感觉到有些东西是不变的；他依然是同一个人，在整个过程中，他的本质没有改变，即使他自己并不这么认为，就算他狡猾地要与当年那个偷吃果酱的5岁小孩撇清关系，也一定会有亲戚朋友来提醒他，告诉他他自己的变化有多大。

“变化”是很关键的一个词，它既承认了不可否认的变化，

同时也暗示了本质的持续不变；变化的是他，一直隐藏在这种变化背后的也是他。如果没有一个恒定不变的“他”，那“变化”这个词也就毫无意义可言，也不会有什么东西发生变化，有的只是两组迥然不同、相互独立且肉眼可见的特征分别出现在两个不同的时间，既无共同联系，也无直接或间接证据能证明它们同属一个主体。这就是变化的矛盾，只有永恒的才可能产生变化；没有永恒的因素，就根本无从谈起变化的意义。

永恒不变的东西就叫本体， 比如苹果，性格，冬日光秃、春夏苍翠、秋天褐黄的树，在随时间不断变化的外表下面，其最基本的支撑就是本体。这样一来，有一点我们就绝不能疏忽。人们会很自然地认为本质是物理、物质的东西，认为与我们提到的苹果和树等能够被主体所感知的不断变化的特性相比，其更高的实质性来自其物理上的恒定。看起来，似乎苹果在物理方面的本质，确实比青色、甘甜这样的性质要真实，因为这些性质至少在某种程度上取决于感知的主体。虽然出现这样的假设很自然，或许也合情合理，但我们也不能忘记：这仅仅是一个假设。我们没有更多的理由要求本体一定是物质性的，或者非物质性的（心灵的或精神的）。在我们看似最可靠的实质与属性关系的例子中，性格这个最基本的性质也显然不是物质的。人的身体必定看起来会跟15年前不一样，甚至每个

部分都会不一样；据生理学家所说，每隔7年，构成人体器官的每一个细胞都会更新一次。而要为非物质的部分辩护则更加困难，几乎一个人所有的想法、决断、期盼、欲望、恐惧，都会与15年前有所不同。然而，尽管纯粹从精神上没法找到变化的证据，我们还是可以从变化的方向上找出其不断进步、演化的痕迹，但是现在，我们的目的只是要指出本体的物质性只是一种假设，并不是要坚持本体的非物质性。此外，每个人在仔细思考之前都是坚持唯物主义的，所以，这样的提醒就显得多余了。

普通唯物主义的本体观非常简单，透过变化的属性，我们可以发现隐藏在背后的唯一不变的真正本体。抛开桌子或苹果所有由感知主体决定的属性，你就能发现其不变的本体，我们可以马上就辨认出这种最简单的形式。除去所有依赖任何形式的主客体关系的性质，即我们之前所称的第二性质，剩下的就只有第一性质了。根据这种观点，这些第一性质就应该被视为本体，也就是真正的桌子或真正的苹果。我们之前已经预先演示过了，这种简单的观点是站不住脚的，因为第一性质与第二性质一样，都依赖于我们的感知；事实上，如果没有第二性质，我们根本无法知道所谓的第一性质的存在。这就足以说明，除去所有第二性质之后剩下的东西，根本没有资格独立被

称为本体。

因此，我们必须继续完善这一观点。第一性质本身并非本体，本体是隐藏在第一性质背后的其他东西，或者说第一性质存在于本体，又或者本体包含了第一性质。但明白这一点又有什么用呢？本体还是与我们把第一性质的集合当作本体时一样，根本不取决于我们对它的感知。然而，如果真是这样，那本体到底是什么呢？

这样问题就出现了，我们必须把在某种程度上依赖于感知的那些性质称作本体吗？如果这样做的话，我们就等于抛开了本体这个词的所有意义，因为本体只能指独立于我们感知的真实事物；或者，我们应该把隐藏在所有这些性质背后最基本的、我们显然无法感知的东西称作本体吗？如果这样做的话，是不是把一个毫无根据、毫无用处的东西称为本体了呢？如果我们对它一无所知，那我们又是如何知道其存在的呢？如果我把能感知到的桌子的各个方面、各种情况下的性质完整地列出来，会不会还有其他什么东西既是桌子，又具备我所感知到的所有这些属性呢？我不知道有这样的东西，如果知道，我就会把它列入清单中。除了我直接感觉到的特点外，这个桌子可能有的其他性质或样子，都纯粹只是想象而已。如果它的本体，或者说它拥有的本质，与其属性毫无关系的话，那我就根本不

可能知道它、感知它、经历它了；既然这样，那为什么还要假设其本体存在呢？

诚然，在理智上，我可能会将一些并没有亲眼所见或亲手摸到的属性和桌子联系起来，比如我说桌子是方形的，即使我并没有看到它是方形的。“方形”这一特点属于桌子本体的一部分，这个观点的前提其实还是桌子的本体独立于主体对它的感知。方形这一性质显然不是我直接经验的客体，而是我在感官知觉（几乎所有的反思都以感官知觉为基础）的基础上，通过反思赋予桌子的。这样，它对我的介入就有了双重依赖：首先依靠我的感官知觉，其次依靠我在这些感知的基础上进行反思。但这样一来，对我有着双重依赖的东西，无论从哪方面来看，都不能说是独立于我和我的感觉而存在的，而本体正是独立于主体的感知而存在的。

然而，除了本体与感知的关系这个问题之外，关于事物本身或客体，还有一个更加棘手的难题：某个事物具有某些属性，或者说某些属性属于某个事物，这句话到底意味着什么呢？离开属性，本体又是什么呢？

这个问题与我们之前谈到的第一性质与第二性质的差别时提出的问题很相似，接着我们又提出了第一性质如何能够脱离第二性质而被我们所感知的问题。比如，离开颜色，我们如何

能够感知到广延？这里我们要问的则是，离开某种属性，我们还能感知到本体的存在吗？纯粹的存在真的有意义吗？我们能够离开特定的物体，而单纯地想象存在吗？

以确定的方式存在，意味着它至少要具备我们为了寻求绝对本质而剔除出去的属性中的一条。是否只有“是”某个确定的东西时，“存在”这个词才有意义呢？我们已经看到纯粹谈“经验”是不可能的：我们必须是经验特定的事物。那“存在”是否也一样？什么都不是还可以说存在吗？如果回答是否定的，那就等于赞同黑格尔的第一条悖论，纯粹的存在就等于不存在，除此之外别无选择，因为存在要有意义，就必须是作为特定的东西，以特定的形 式存在，并具有某些属性。 离开属性谈本质是无法想象的，洛克说：“如果有人从本质的整体概念上审视自我，他会发现，除了支撑这个简单概念的那些我们通常称之为‘属性’的性质之外，我们什么都想不到。 ”[6] 我们不知道属性和本体之间到底是什么关系，但离开了属性，我们更加不知道本体是什么。如果是这样的话，是否就真的像贝克莱主教所说，物质本体的概念根本就毫无作用、莫名其妙呢？说它无用，是因为如果我们对其一无所知，那去谈论它简直就是浪费时间；说它莫名其妙，则是因为我们既不知道要如何去认识它，也不知道它与所有的属性是如何联系起来的。

4. 另一出路

我们已经知道的可能有四种：唯物主义一元论、唯物主义多元论、唯心主义一元论和唯心主义多元论，而现在又有了第五种，我们可以把它称作多元论。无论认为一切都是物质的，或者说认为一切都是精神的，在其他观点看来都是不正确、没有依据的，但是，如果这第五种观点确有其依据，我们就摆脱了这样的困境。

在谈及物质的本体为物质，以及存在物质本体这类问题时，虽然遇到了一些难题，但还有另一种出路。虽然这看似矛盾且荒谬，却可能更接近真实。布雷德利、斯宾诺莎、莱布尼兹和贝克莱等伟大的思想家都赞成这种观点，尽管他们的观点

也不无差异，但抛开差异，他们都认为物质的本体并非如我们之前所论证的一样是物质的，这种观点涉及太多矛盾与不可能。如果说物质的本体是非物质的，那就只有一种可能了，即心灵的、精神的或灵魂的，但无论是哪个，意思都大同小异。“心灵的”这个词也许最贴切，虽然它或许会使人联想到与我们的话题不相关的宗教，但它排除了“灵魂的”所包含的鬼魂的意思，以及“精神的”仅仅指人脑的精神和智力创造的局限性。所以，我们接下来将称这种非物质的本体为“心灵的”。

我们将“物质的”和“灵魂的”进行划分的同时，也将另外两方面进行划分。如果我们从中间画一道横线，对其进行水平方向的划分，那么，横线以上的观点则是认为物质的本体是心灵的，而横线以下则认为是物质的。同时还有一条垂直划分的界限，其左边认为物质只存在一种本体，右边则认为物质可以有多种本体。水平直线区分了唯物主义的宇宙观与唯心主义的宇宙观，垂直线则区分了多元论与一元论。多元论认为存在多种本体，而一元论认为只存在一种本体，这样我们就有了四种选择：唯物主义一元论、唯物主义多元论、唯心主义一元论、唯心主义多元论。唯物主义都同意存在一种或多种本体，唯物主义被认为是严谨的科学观点，唯心主义则是普通的常识性的非科学经验。同样，唯心论者也可能认为存在一种或者多种独立

的精神本体。

对于唯物主义，不管是哪种形式的唯物主义，一元论还是多元论，我们必须指出的是，物质性本体的观点到最后只能是精神上的自杀。 如果构成整个宇宙的都是无意识的东西，那么我们称之为思想的东西以及思想活动，如果不能算是纯粹的物质，就只能是和热量、运动一样，作为其他物质实体的一种表现。思想与热量和运动将毫无差别，同样，我们也没有理由认为思想比温度或速度更重要。如果说思想只是某个物质实体一系列性质的表现，那它在物质上的意义就将等同于热量，而在精神上，则没有任何意义。而其所有成果，包括唯物主义本身在内，都将毫无意义，也毫无作用可言了。如果思想只是物质状态的产物，那么也就不会有什么至高无上的真理和唯物主义理论是否正确这样的问题了。所有的东西都只是像冰、水和水蒸气一样的存在，说唯物主义比唯心主义更正确，就好比说冰比水蒸气更真实一样没有意义，因为连真理这个词都是没有意义的。怀疑论者陷入了这么一个困境：如果他要否认所有观点和我们寻求真理的可能性，那他就必须同时否认支撑他去怀疑的观点，以及他意识到自己观点正确性的可能。而唯物主义者面临的困境也同样严峻。

我们接下来要谈的是唯心主义理论，我们将以斯宾诺莎的

一元论和莱布尼兹的多元论为例。

作为犹太裔荷兰人，我们不难看出犹太神学和哲学对斯宾诺莎思想的影响。同时，斯宾诺莎的哲学体系不仅难以理解，也很难被大众接受，这一点我们从其后许多著名哲学家对他的称呼就能看出。他既被称为“这个著名的无神论者”，同时又被称为“神中毒者”。在他看来，只有不以任何东西为前提，独立于外界因素，其本身就包含了自身存在因素的东西，才是真实的。这样一来，就没有什么可以说是不存在的了，因为所有东西都不依赖于外界因素而存在；它必然存在，并且是以其必然的形式存在。这就是斯宾诺莎所说的实体，自因[7] 的、独立的实体。斯宾诺莎认为，只存在也只能存在一种本体，因为如果存在多种实体，那它们之间必然会相互制约、相互干涉，那么谁都将不能被称为是自因的，或是显然独立于其他实体的了。他所指的这个唯一的实体就是上帝，而他认为上帝和宇宙其实是同一的，因为斯宾诺莎相信上帝并没有从外部创造了宇宙，但它却是整个宇宙产生的内在因素，这种观点通常被称作“泛神论”。 斯宾诺莎说上帝是天地万物的集合，但这与普通泛神论者所说的“每棵树、每朵花、每条河流都是上帝”是不一样的。斯宾诺莎认为只有一个上帝，而泛神论者则认为有无数个上帝。

这个真正的实体，或者说上帝就是唯一真实的东西，而它

所具有的属性是数不尽的。一切有限之物，无论是人类的身体还是思想，都是精神和广延这两种属性的有限变体。这绝不是说上帝只具有这两种属性，相反，无限的本体具有无限的属性，但我们能够理解的只有这两种属性，并且只有通过其有限的变体、特定的有限精神和物质才能存在。世界上的一切事物，每个有限的头脑和身体，都只是上帝这个唯一的真实本体的一种表现或变体。如果可以用基督教神学的语言来诠释，它的意思就是，上帝以这样或那样的形式存在于每个人类个体和事物个体的内在，而不是超验，即不超出特定表现形式的数量和种类。而基督教所共同信仰的一神论则相信，上帝既是内在的，也是超验的；上帝即事情的外因，在特定的事物或事件中人类本身就是上帝。斯宾诺莎认同上句话的后半部分，上帝或本体出现在所有事物中，但是他不认同前半部分，他不认同上帝超越了其属性的特定表现形式的总和。

这种观点十分晦涩难懂。其基本观点为上帝、本体或自然（这三者其实是等同的）是唯一真实的事物，它具有无限数量的属性，这些属性都是上帝自身的体现；而我们能够感知到这些特定表象仅有的两个办法，就是通过精神和广延这两个属性，也就是通过身体和思想。但这绝不是说上帝的本质只有这两种形式，上帝是无限的，它有着无限数量的属性。

这是一种建立在唯心主义一元论基础上的学说。虽然它依然是唯心主义，但不再是一元论，而是多元论，这就是莱布尼兹的理论。他反对斯宾诺莎“上帝是唯一的绝对存在”的说法，因为这样就是把人类的思想降级到了低于纯粹的存在的等级。莱布尼兹要求人们承认人类灵魂的独立，并且为了维护这一立场，莱布尼兹形成并发展了他的单子论，他用“单子”一词来指构成整个存在的单个独立的精神单位；他没有用“原子”，是因为原子在空间上是可延伸的，并且是由部分组成的（这是很矛盾的一点），而单子不具备这些特点。然而，唯物主义者的原子，其实就等同于唯心主义多元论者的单子。整个宇宙由单子这种简单的精神实体构成，在其发展过程中，这些个体都遵循一种内在的发展原则。莱布尼兹拒绝承认任何一个单子与其他单子有任何相互联系或因果关系，这其中的原因我们很快就会知道。虽然这一点或许难以领会，但他认为每个单子都是绝对独立的，与其他单子完全隔绝地存在，并且都是自我包含、自我发展、自我实现的。尽管莱布尼兹的学说有许多晦涩难懂之处，但既然这个基本原则已经提出来了，我们就无法再绕开它。我们见到或经历的每一件事（因为没有什么可以真正影响到其他东西，或许应该说，看起来像是我们看到或经历的每件事），都是一个单子或者单子的集合。草地下面的蠕虫，之前

提到的苹果，石头、树、动物、人类、天使、上帝，都是单子或大量单子的聚居地，它们的活动范围各不相同，但本质都相同，都是一样真实的精神实体。它们的质是相同的，差别只是在量上。它们相互独立，彼此完全隔离；莱布尼兹说，它们没有可供出入的窗口，因此，每个单子的活动不会影响其他单子，任何单子也不会受到其他单子活动的影响。

莱布尼兹为什么要如此强调这种独立性呢？要回答这个问题，我们又要回到笛卡尔的观点。然而，等我们找到完整的答案后，就会发现，我们面对的是哲学中最基本的二元论，我们在笛卡尔的思想中发现的巨大的鸿沟—— 思维和物质之间彻底独立。这种独立并不是笛卡尔最早提出的，然而，它却反映了笛卡尔的思想和古代传统思想之间的联系，笛卡尔保留了这种传统的思想。一想到笛卡尔革命性的怀疑方法和这种怀疑，给他和教会之间造成了如此多的麻烦，他却依然无畏思考，我们便很自然地认为，他是一位伟大的反抗者，一位勇于反抗的自由思考者。然而，关于他这方面的天才或许也有夸张的成分，他所有的作品都明确地表达了与教会保持一致的愿望，他谦逊恭敬地对待所有有关神学和信仰的问题，除了莫名其妙的观点外，他不排斥任何观点。证明这一点的最好证据，就是他对传统哲学和他所处时代的大量完整的哲学学说的吸收。从大体上

说，当时的天主教，甚至如今的官方哲学思想就是对亚里士多德哲学的保守发展。阿奎纳的观点可以说已经有了大幅度的创新，但也只是将特殊的基督教教义归入进来的观点做出了肯定，而这一点，事实上是所有宗教哲学家都不会忽略的。然而，当笛卡尔在自己的哲学中体现这些教义，并将它们传递给后人时，他所做的比任何人都要多，他传递给现代欧洲思想的是正统的亚里士多德哲学。因此，我们在赞美笛卡尔是伟大先驱的同时，也不能忘记他作为连接思想的桥梁所做的贡献。

或许笛卡尔从亚里士多德那里继承的最宝贵的宝藏就是对心灵与物质的区分，而这一点，亚里士多德又是从最早期的希腊哲学家那里继承而来的。柏拉图认为，物质是指不易控制、没有知觉、无法理解的东西，它们总是横亘在人类思想寻求知识的道路上。人类的身体也是物质的，也是人类寻求真知的障碍，因此，哲学家的目标就是使自己尽可能摆脱这种阻碍，让灵魂在精神领域自由自在地遨游；在那里，灵魂的忧虑都将成为形式或表面，它得以摆脱那些使其本质退化、阻碍其实现本质的东西。这就是笛卡尔灵魂与物质二元论的原型，灵魂与物质是两种截然不同的存在类型。　这种二元论毫无争议地被常识所接收，在实际用途中被认可，甚至那些选择逃避的人也认可了它在哲学上的正确性。

在日常生活中，我们很清楚物质和非物质的意义。物质指那些没有思想的东西，如椅子、桌子、高山、石头、铁路引擎，这些事物不具备自发活动的力量，没有自我意识，没有目的性。相反，非物质的概念则没有如此清晰，但事实上也是很明显的，人类的思想和其他东西的思想都被认为是同一类型，不管是低等生物，或者是高等的上帝。然而，这样的区分还是模糊不清，实际上这听起来似乎是在说灵魂与物质，或者说物质与非物质之间的区别仅仅是物质占空间而非物质不占空间。这一点为另一种形式的二元论提供了线索，即斯宾诺莎的二元论，虽然他并不是用它来描述本体，而是仅仅用来诠释本体如何在我们的经验中揭示自己。或许物质就等同于广延，非物质等同于精神。斯宾诺莎认为，精神和广延都是上帝无穷无尽的属性之一，并且我们只能通过精神和广延这两种属性才能获取经验，因为我们所知的所有东西都属于这两个类别，我们获取经验的事物要么属于精神，要么属于物质。　如果这种区分在哲学上是成立的，如果对于这两种本体形式的常识性划分是成立的，并且二者都具有同等的真实性和实体性，那我们之前关于本体的最终本质的四种观点，便又有了新的补充。我们已经知道的可能有四种：唯物主义一元论、唯物主义多元论、唯心主义一元论和唯心主义多元论，而现在又有了第五种，我们可以

把它称作多元论。无论是认为一切都是物质的，或者说认为一切都是精神的，在其他观点看来都是不正确、没有依据的，但是，如果这第五种观点确有其依据，我们就摆脱了这样的困境。如果这种多元论真实可靠，那无论是对物质世界还是精神世界来说，我们都做出了最好的解释，不用否认任何东西，并且同时符合常识，这一切听起来是多么有吸引力啊。

但是，我们必须看清楚自己的主张。两种不同种类的真实事物，它们具有同等的真实性：它们的区别和真实性一样重要，它们彼此完全不一样，却又都一样真实。如果不然，我们就不得不认为物质或精神中的某一个优于另一个，而这又将迫使我们回到前面的四种观点。例如，我是真实的，这就意味着我的身体是真实的，或者我的思想是真实的，又或者我的身体和思想都是真实的。为了简单起见，由于身体与灵魂的关系比其中任何一个与任何其他东西的关系都要复杂，我们将把这种说法限制在第二种可能的意思上，即灵魂和身体同时存在，平等且不受限制。这看起来似乎很合理，但仔细想想的话，就不会像我们想的那么简单合理了。这两种真实的东西同时存在，并且相互独立。假如它们并非独立的，那就意味着它们并不真实，因为其中某一个必然能够影响另一个。那如果它们是相互独立的，又会是怎样呢？

我们已经看到，这个问题也困扰着莱布尼兹，因此，他在他的哲学体系中引入了单子的概念。单子相互独立，彼此之间既不会有主动关系，也不会有被动的关系。由于继承了我们正在讨论的这种笛卡尔的二元论，他不得不选择这种观点。独立就意味着与任何其他东西完全没有关系，不去施加影响，也不会受到影响；不会引发任何后果，也不会遭受什么后果；对其他任何事物的行为、存在和目的，保持一种完完全全的冷漠状态。但我们还是要问，这种独立在灵魂和物质世界的二元论中可能吗？我看着苹果：会发生什么呢？常识告诉我，苹果让我产生了一些感觉，我可以用某种方式表达这些感觉，然后总结出这个外在的物体是个苹果。但这样的话，是否从一开始，常识就否认了我们所说的常识二元论的部分立场？因为如果说苹果使我产生了某些感觉，那么我就不是独立的，我和苹果就有了因果联系，由于苹果本身的一系列原因，从而对我产生了某种效果。如果苹果这种主动行为和我作为观察者的被动行为都是真实的，那么我和苹果都将失去独立性。我们不再独立，物质的苹果对非物质的我的灵魂产生了一定的影响；无论被动者和主动者的位置如何改变，它们都是两种不同形式的实体，一个精神，一个物质，同时出现在一种经验中，不再是全然不同、毫无关系的，这一点依然完全符合常识。

“你很清楚这是怎么回事，”有人会说，“我确实看过苹果、高山和铁路引擎等物质的东西对精神产生了一些影响，为什么要质疑甚至挑战这种影响呢？”现在否认这种假设的唯一原因，就是它与跟常识一致的二元论相互矛盾。也许这种观点确实正确，精神会被物质影响，例如我看苹果时的状况；物质也会被精神影响，比如我想举起手臂并举起它来。但如果真出现了这样的情况，那精神和物质都不能说是完全不同且相互独立的了。

这里还是会有许多令人尴尬的问题：就算我们承认这种联系，它又是怎么发生的呢？物质上的原因又是如何造成精神上的结果呢？如果精神被定义为非物质，物质被定义为非精神，这样的答案看起来似乎相当清楚明了，然而并非如此。如果实体的一半属于一边，而另一半属于另一边，一个叫作精神，另一个叫作物质，互为对立面，中间是一道鸿沟，那么它们之间也不可能有任何相互作用。灵魂就是灵魂，物质就是物质，两者互不相干。关于这种常识二元论的问题，我们的解决办法绝不会是听从常识的建议。

第三章 填补鸿沟

1. 相互作用

如果精神与物质这两种实体是截然不同的，它们之间的相互作用又是如何实现的呢？所有为了填补这一鸿沟所做的尝试，都是在巩固二元论在哲学中的地位。

一切知识均源于感知，思维与物质之间的相互作用，是有关人类感知和所有知识的最基本问题。当我们探究我们盯着一个苹果看时发生了什么，我们又获得了何种知识？这种知识又有多可靠？物质到底是如何影响我们的思维的？即便我们不一定认识到这一点，我们也会这样问。然而，一旦这两种存在彼此分立，我们又要如何才能使它们再次联系起来？如果物质和思维各自独立，那我又是怎么看见苹果的？

这种二元论，似乎建立在无懈可击的依据之上，建立在我们的感官和所有偏见之上，因此我们很难推翻它；并且，自笛

卡尔以来的哲学史，就是一部不断尝试解决围绕这种二元论的问题尝试史。　如果全盘否认二元论，那我们将被迫回到之前提到的四种理论中的一种；当然，那样也无可厚非，不过那就意味着同时否认了物质和心灵的实在性。然而，鉴于我们正谈及常识，因此我们有必要找到一种不需要否认物质或心灵的实在性，也不那么矛盾的理论形式。

常识二元论是唯一一种试图确定物质和心灵二者具有同等实在性的观点，而最大的问题则是解释这个问题：如果精神与物质这两种实体是截然不同的，它们之间的相互作用又是如何实现的呢？所有为了填补这一鸿沟所做的尝试，都是在巩固二元论在哲学中的地位。

2. 代表性感知

或许有意，也许无意，笛卡尔通过混淆一个词的意思就简单地将物质与精神联系在了一起：大脑里的物质概念和心灵上的精神概念都被笛卡尔称为“概念”，并且不知不觉地互换使用着，二者最终合二为一。

笛卡尔的代表性感知说是填补这道鸿沟最常见也是最早的尝试，甚至其后一些更为严谨的科学体系的创始人也认同这种学说。这种观点以心灵与物质完全不同但同等真实为出发点，我们必须记住这一点。 因此，当我看着灯罩时，我看不到存在于空间中的自我之外的物质的灯罩，因为它是物质的，而我的心灵，也就是我用于感知和经验的工具，是非物质的。心灵能够感知的唯一东西就是与它性质相同的东西，即非物质的、精

神的东西。根据这种理论，心灵所感知的不是灯罩，而是灯罩的一个精神上的概念，是存在于心灵中的一个概念，它代表着非物质的心灵所无法感知的物理事物。

或者，如果我们去分析感知灯罩的行为，我们会有如下发现：光从物质的灯罩中散发出来，并反射到我的眼睛里，这就导致我的神经系统发生了一连串的具体事件，最终在大脑中停止，这一系列事件仍是以物质的形式发生的。然而，我还是没有感知到灯罩：对于这一连串的因果效应，我一点儿都感知不到，仅仅因为它是物质的。但这条物质链唤起了（不能说引起，这是整个问题的关键）一种精神上的概念，当然我的心灵能够感知到它，这个概念就代表了物理的和物质的灯罩。我所感知到的精神上的概念，就代表了我无法感知的物理事物。

现在，对于这种观点，出现了两种明显的反对意见。第一种反对观点十分明了，甚至有些孩子气：你怎么知道你感知到的概念就一定以某种方式，或是在某种程度上，代表了你所不能感知的那个物质的东西呢？显然，除了那点儿概念，你对物质的东西一无所知，那你又怎么知道，你脑子里的概念和那个东西是否相似呢？当你感知到一个灯罩的精神上的概念时，你又怎么知道你眼前有一个物质的灯罩呢？它为什么就不是一个茶盘或者大象呢？只要我的感知仅仅局限于精神上的概念，我

就很难将它们与任何其他东西进行比较。

对于这种异议，笛卡尔只能求助于真诚仁慈的上帝了，这也再次体现了他的正统思想和传统主义。善良的上帝不会欺骗我们，如果这里真的是大象的话，他不会让我们认为是灯罩的，上帝确保了我脑中的概念代表外在的东西。那反过来，我们又要问了：难道你从来没被欺骗过吗？既然上帝如此善良，那为什么还会有人犯错误？简而言之，错从何来呢？如果上帝善良无欺，我们的感知就理应永远正确，然而，我们的感知也有错误的时候，这又该如何解释？

第二种反对观点则比第一种更为深入。这种观点很简单，它认为，代表性感知说中的感知这一行为，在事实上不能说明任何事情。它所要解决的问题是，物质的物体如何能够对在本质上与其完全不同的心灵产生影响。心灵不能感知物质的东西，它只能感知精神上的概念，而在这种观点中，由于光波从一个物质的物体上反射到眼睛里，从而引起了物质上的因果连锁反应，却又唤醒了这种精神上的概念。其实这种理论从根本上就崩溃了，这种概念只能说是被一系列的物理原因唤醒，或激发，或调用，而不能直接说是由它们造成的，因为心灵和物质之间的这种因果联系还未确定下来，还有所争议。然而，这种“唤醒”或“调用”仅仅只是身体上一连串物理的因果效应对心灵

的影响吗？

这条物理链和精神上的概念要么有因果联系，要么没有。如果说没有联系，那感知主体面对一个物质的灯罩时是如何感知到它的存在，也就无法解释了；如果说有联系，那一系列物理变化从眼睛到达大脑，进而产生了精神的概念，那就是承认了物质可能作用于心灵，或者说心灵首先能够感知物质的灯罩，并省略掉所有无用的对物理原因和精神概念的复杂判断。认为光波以及随之而来的物理反应导致了精神概念的产生，这种观点不仅是主张心灵会受到物质的影响，也是主张心灵可以当场立即感知到灯罩。

我们不能确定笛卡尔在细节上是如何看待这种情况的，但现在也无关紧要。毫无疑问，这是他对于感知这一行为的一般解释；为了填补他整个哲学世界中的这道鸿沟，他已经竭尽全力了。在解释感知这一行为时，“概念”这个词有两种截然相反的意义，而正是这种混淆解救了笛卡尔。物质和精神之间的鸿沟始终存在于他的整个解释中，他成功跨越这道鸿沟的办法就是采取鸵鸟政策，自欺欺人地避开这一问题。

我们之前的例子中，苹果是物质的，心灵是非物质的，那心灵又是怎么意识到苹果的呢？笛卡尔认为，代表性感知说合理地解释了这一点。苹果引起了我的神经系统的一系列活动，

眼睛受到苹果发出的光波的影响，这一系列影响由眼睛传向神经系统，最后到达大脑。这就形成了一种完全物质的印象，有时我们称之为式样或影像，但通常称之为物质概念。然而，我还是没有感知到苹果，因为，正如我所说，我的心灵感知到的并不是桌上那个真实的物理的苹果，而是我脑中苹果的概念。只能是这样，否则我的心灵（非物质部分），就是在感知物质的东西（苹果）了，而这又是根本不可能的，因为物质和非物质是全然不同的两种事物。在这一点上，笛卡尔的立场很明确。我的心灵感知到的只是精神上的概念，但直到目前，对于物质，我们除了头脑中的物质概念之外就没有任何进展了。

物质的概念和精神的概念之间到底有什么联系，二者哪个属于非物质呢？它们各在鸿沟的两边，而它们又是如何联系起来的？或许有意，也许无意，笛卡尔通过混淆一个词的意思就简单地将物质与精神联系在了一起：大脑里的物质概念和心灵上的精神概念都被笛卡尔称为“概念”，并且不知不觉地互换使用着，二者最终合二为一。他在物质与精神的巨大鸿沟间，用“概念”这个词建造起一座薄如纸片的桥梁，却没有意识到这座桥能够建多长。这座桥的两端永远无法相接，因为物质还是物质，精神依然是精神，它们从本质上就是南辕北辙、不能统一的。

我们从他急于在人体上找到一个特定部位作为心灵的栖息地这一行为中，也能看出他的困惑。他断定心灵，或者说思维的栖居地并不是心脏，也不是整个大脑，而是人脑更深处的松果腺或松果体。眼睛接收到的双重影像和双手接收到的双重信息，在这个独一无二的地方合二为一，然后进入心灵。心灵在这儿，比在身体任何其他地方表现得都要自由，它只有在这儿才能立即发挥作用。但是，一个没有广延的东西怎么能够栖居在特定的地方呢？即使是在松果体或是其他什么地方，心灵又怎么能够意识到物质的东西？还是说，由于松果体的作用，物质和精神通过一种莫名其妙的方法实现了转换？

笛卡尔的这种解释可以说是差强人意，物质和心灵因果联系的问题—— 物质的苹果如何造成精神上的变化。 这个问题作为笛卡尔哲学中最主要的难题，留给了他的继承者们，我们现在要讨论的，就是他们是如何解决这个问题的。

3. 偶因论

偶因论者最普遍的观点如下：心灵不影响物质，物质也不影响心灵，这样两个相互分离的事物间要有所联系是不可思议的，二者互不影响。然而，这种影响看起来似乎确有发生，如果这种影响既不是由特定的心灵造成的，也不是由特定的物质造成的，那是什么力量造成的？偶因论者的回答很简单：上帝。

现在，我们已经没必要反复强调心灵和物质全然不同、各不相干了。笛卡尔的追随者们已经诚实地面对了这个问题，并得出了合理的结论。如果心灵和物质的本质是不同的，那它们之间就不可能有任何直接联系。一个完全物质性质的苹果，不可能对完全非物质的思维产生任何影响。然而，每次我通过感官感知外部世界的任何一部分时，这种联系似乎都必定会存

在。这是为什么？最早回答这个问题的观点被称作偶因论，持这种观点的人则被称作偶因论者。

这种观点在哲学上遭到的误解远远多于多数哲学观点，但为了公正明了，在仔细审视这个学说和对它的批评之前，我们最好先了解一下对这种学说最常见的解读和批评。

偶因论者最普遍的观点[8]　如下：心灵不影响物质，物质也不影响心灵，这样两个相互分离的事物间要有所联系是不可思议的，二者互不影响。然而，这种影响看起来似乎确有发生，如果这种影响既不是由特定的心灵造成的，也不是由特定的物质造成的，那是什么力量造成的？偶因论者的回答很简单：上帝。他们这么说并不是夸张。

偶因论者认为，上帝是世界上所有变化的原因，无论是物质的还是非物质的。这并不是说，上帝在某种意义上要对一切负责，它最终控制着地界上的所有事物，他们想要阐述的远不止这些。偶因论者认为，严格说来，无论什么时候，无论是在精神世界还是物质世界发生的动作，都只是出于偶然（偶因论便是因此得名），这是因为在另一个世界中上帝的影响造成了这种对应的动作。　例如，在我想要抬起手臂这个例子中，我的想法和我抬手臂这个动作并没有直接联系，两种迥然不同的存在形式之间不可能有这样的联系。然而，我的想法就是向上帝

发出进行干涉的信号，因此，上帝这个所有事情的真正原因才使物质世界发生了和我的想法对应的变化。但是，如果心灵和物质之间的鸿沟无法填补的话，这种对应也是无法实现的。上帝是每件事情的原因，一切事情—— 无论精神上的还是物质上的，都是上帝在我们心中造成这种观念的偶然原因，这就是偶因论。

对于我们面对的难题，偶因论并不是一个令人满意的答案。反对偶因论的原因主要有四个。第一种反对，如莱布尼兹所说，这需要一个永恒的奇迹。上帝创造了不可改变且相互之间不可调和的两种秩序，然后又尽其所有时间，用一种神奇的超自然方法让二者重新结合。这种求助于全能的上帝来补救自己一手造就的困境的做法，实在不能说是明智之举，这种奇迹本身就是随意的。稍微想一想，就会发现这是多么不寻常——这种奇迹总能如此频繁地成功实现。当我想抬起左手的时候，上帝不会不小心抬起我的左腿或是其他什么人的左手；或者当我面前放着一个红色的苹果时，我看到的是红苹果而不是白色马车，这确实很奇怪吧。难道就因为上帝是无所不能的，所以这些错误才不会发生？那我们又要提出曾经问过笛卡尔的那个问题：为什么我有时候还是会犯错呢？为什么通常能够奏效的奇迹不能一直有效呢？这种奇迹的奏效，靠的是心灵天真地去

假设其可能性，而不是上帝。

然而，还有第二种反对。现在我们面对的难题是，如何从精神世界的A点到达物质世界的B点。偶因论者发现，有一道鸿沟堵住了他们从A点到B点的路，于是他们选择绕道C点，即上帝。为了到达目的地，我们必须绕很远的路，但这并不会把我们引向与我们的理论相反的方向。生活中绕路回家是走了远路，而在哲学中，有时绕路却可能是到达目的地最快的路。但是，仔细想想就会发现，我们并不是简单地由A到C走上精神的道路，然后从C到A 来到物质的道路上，因为假如这样的话，当我们在C点的时候，我们就是既处于精神世界又处于物质世界。其实我们真正要做的是，沿着精神的道路由A点到达C点，然后从次C点出发，沿着物质的道路到达B点，并且我们必须把从精神道路上的C点转到物质道路上的次C点这个事实隐藏起来，把这两个点都归到上帝的名下，这样我们就可以自认为这个难题就这么解决了。然而，从严格意义上说，这和笛卡尔的观点其实如出一辙。笛卡尔通过混淆一个词的两种意义来填补这道鸿沟，而偶因论者则是把两个互不相容的点合二为一，并冠以上帝之名，以此来填补这道鸿沟。

第三种反对，只是对我们在第二种反对中用图解展示出来难题的一种简单的技术性陈述（technical statement），上面提

到的解决方法不但远远不能解决问题，还再次把我们带入同样的困境。我们正在努力解释精神是如何影响物质的，而且我们坚持认为精神不能影响物质，只有上帝可以引起变化。然而，如果某个特定的想法是上帝对物质世界作用的原因，那对这种因果关系，我们就有两种解释：第一，我的想法作用于上帝的心灵；第二，上帝作用于我的左手。此外，考虑到我们之前“上帝是所有事情的原因”的说法，我们又要如何来自圆其说？我想要抬起手臂时，我的意志作用于上帝，于是上帝抬起了我的左臂。反过来情况也如此，如果某个家伙或一只画眉鸟吃了一条虫子，这就使我的心灵对它有了一定的感知。牵强地用上帝把两个完全相互对立的东西联系起来，或是把上帝当作二者之间的交换机，都不能解决心灵和物质之间的关系这个难题。

第四种反对则认为，偶因论者，或有意或无意地，未将其理论运用到所有因果联系中，从而使整个理论失去了意义。偶因论者被指盲目专注于心灵对物质与物质对心灵的关系问题上，而未能意识到，解释两个物质的或两个心灵的东西之间的关系，这其实和解释物质如何影响心灵一样困难。他们也全然忽视了一个运动的台球是如何使碰到的静止台球移动起来的，同样，他们还忽视了在没有任何媒介的情况下心灵的相互影响。他们没有试图去解决这些问题，因此，这种理论不仅滑稽

可笑，也没能解决它试图要去解决的问题。

以上就是对偶因论的一般解读。如果这种解读是合理的，那么毫无疑问，偶因论者要么是太过天真，要么就是太过愚蠢。然而，读一读马勒伯朗士的《第七形而上学对话录》就会发现，虽然马勒伯朗士对偶因论的评价并不是那么准确，也不是那么宽容，但他是支持偶因论的，并且是其主要倡导者。对于第四种异议，我们可以很 简单地回应。这种说法认为："海林克斯和马勒伯朗士假设两个物理变化中的其中一个先于另一个，两种精神变化中的一种先于另一种，这本身就是一种偏见，这要比精神变化和物理变化哪个在先要明显得多。"[9] 但这种观点本身还值得商榷，虽然要解释一个台球如何移动另一个台球，似乎要比解释我如何抬起手臂更简单。然而，这种偏见（如果确实是偏见的话），与马勒伯朗士花大量精力去讨论当一个移动的台球碰到另一个台球时二者之间的关系、在这个过程中能量守恒定律暗示着什么、上帝在这件事中又有什么关系这些问题时所遭到的偏见绝不是一回事，马勒伯朗士用处理心灵和物质关系的方法来处理这些问题。

如果要直说的话，这种对于偶因论的普遍解读错就错在，它认为："海林克斯和马勒伯朗士考虑的只是物理上的变化如何能够引起精神上的变化，或者反过来，精神上的变化如何引起

物理上的变化。 ”[10] 事实上，马勒伯朗士思考的东西或许与这完全不同，很明显，他最关心的根本不是二元论。当然，如果可以找到一个合理的方法解决这个问题，他也会很高兴，哪个笛卡尔虔诚的追随者不会高兴呢？但从他作品的整体语调和侧重点，我们可以看出，他所认为并且试图解释的二元论，并非一边是物质，另一边是心灵，而是一种完全不一样的二元论：一边是上帝，另一边则是上帝创造的所有事物，既包括物质也包括精神。造物者和造物之间的差别，要远远大于造物与造物之间的差别。

在马勒伯朗士的《第七形而上学对话录》中，我们可以找到两种不同的但同样重要的原则，它们就像哲学这条高速公路上的指路牌，为我们指明了两个方向：一边从笛卡尔通往斯宾诺莎，另一边则通往休谟。马勒伯朗士的这两条原则，我们都能在笛卡尔的著作中找到；强调其中一点而忽视另一点，就将陷入斯宾诺莎的绝对主义，反之则是休谟的观点：意识只存在于相互独立的瞬间，这些瞬间各不相干，除非心灵以某种莫名其妙的方式使之联系起来。 当然，这并不是说斯宾诺莎和休谟都读了马勒伯朗士的作品，然后决定拥护哪种观点，反对哪种观点；事实上，斯宾诺莎在马勒伯朗士的对话录出现之前就已离世，但这很好地说明了思想家会吸收其他思想家学说中那些

看起来与自己的学说兼容的成分，尽管它们指向的其实是完全相反的方向。

第一条原理就是直接由笛卡尔的学说演化而来，然后直接指向休谟的观点，它是笛卡尔证明上帝存在的方法之一。我们是上帝创造的凡人，我们的存在取决于我们的创造者—— 上帝；此外，我们的持续存在也依赖于上帝的持续存在和他的活动。上帝创造出我们以后，并不是就可以一劳永逸了，他还要维持我们的存在。笛卡尔在《形而上学的沉思》第三卷中这样说：“ 我的整个一生可以分为无数个部分，每个部分都是相互独立的；所以，我不久前存在并不能说明我现在就存在，除非此时此刻有什么事重新创造了这样一个我，也就是维持我的存在。维持物质每时每刻的持续存在，和从无到有创造出它时所需要的力量和步骤是一样的，实质上只要仔细想想持续的本质，这一点就会很明了。”马勒伯朗士说 ：“ 虽然建房子的人死去了，但房子还会继续存在，这是因为房子坚固的地基与建造者的生命是没有联系的，在任何情况下它都不依赖建造者。然而，我们的存在却从本质上依赖于我们的创造者……整个宇宙都是如此依赖上帝，以至于一旦上帝停止维持其存在，宇宙就会彻底崩溃，消失不见，因为上帝不愿意也不能创造出完全独立于他意志的事物。” 这就是第一条法则。从这条法则中，我们

不难看出它是如何运用到造物主与造物之间的因果关系中的。这就是莱布尼兹和一些难以自圆其说的评论者们所要反驳的偶因论者的“永恒奇迹”：永恒的奇迹不是指当我想要抬起左臂时，上帝通过干涉我对身体的指令，从而抬起我的左臂而非右腿；永恒的奇迹是指，上帝不断地重复其创造的行为。 如果上帝在不间断地创造世界，那如果我想要抬起左臂会怎么样呢？这似乎很简单，在前一瞬间的世界里，我正想要抬起左臂，然后在下一个瞬间的世界里，我便抬起了手臂。这两个世界之间不存在任何因果联系，它们都是上帝创造的，只是在两个相邻的瞬间。这两个世界都依赖上帝这个唯一的原因，正如马勒伯朗士所说：“ 只有造物主可以移动它，只有身体的创造者可以决定身体在什么地方。”事实上，整个宇宙就像一卷由无数静止的场景构成的电影胶片；和胶片一样，宇宙中也没有运动，有的只是一连串相互独立的场景，每个场景与紧接着它的上一个或下一个没有任何联系。似乎只有电影放映的时候才产生了运动，因此，只有以某个时间为背景，才可能产生运动、变化和因果联系。这种因果关系与存在的本质的观点，与休谟后来的观点惊人的相似。

第二条原则通往斯宾诺莎。马勒伯朗士说：“ 最伟大、最有效，也是最必不可少的一条法则就是，上帝以他的神力造物

是因为事物的变体是他对自身作用的偶然原因。”这句话让人印象深刻，因为它包含了一个很不幸的词“偶然原因”，就是这个词使马勒伯朗士及其言论饱受争议；同样被引用的他的另一句话却清楚地说明了，他提到的这种联系中的“原因”一词，并不是指普通意义上的通俗的原因。对于马勒伯朗士，原因只能指上帝；事实上，世界上发生的每一件事都是上帝所为，这不仅仅意味着上帝是首要原因，是任何事物存在的初始原因，而且意味着上帝是直接原因，是所有事情最终发生的真正原因。此外，这也是斯宾诺莎所认可的联系，上帝创造了我抬起手臂的想法及其最终效果—— 我抬起手臂的动作。一切都是上帝造成的，所谓的精神原因和物理效果都是上帝造成的。认为上帝仅仅是通过他的干涉创造了一种物理效果，来和我的意愿相对应，这是武断的；因为上帝作为一切事物的起因，我会有这样的意愿以及抬起手臂的动作，很明显都是因为上帝，这种观点针对的是偶因论者认为“我的意愿决定了上帝去干涉物理指令的意愿”这种荒谬的概念。

泰勒教授说：“不管哪个方面的变化都会影响上帝对另一个方面的干涉行为。 ”[11] 然而，上帝对我的精神状态的影响并不会少于他对自然界物理状态的影响。由于物质与思维的二元论已经先入为主，批评者们很容易忽视最基本的二元论，在这

种二元论中，一方是作为一切活动的源动力的上帝，另一方是包括思维和物质在内的所有上帝创造的、能够活动的事物。如果说是上帝创造了所有这些，无论是物质的还是精神的，它们都是“上帝对自身作用的偶然原因”，这就十分类似于斯宾诺莎的观点了；上帝是唯一的真实实体，它通过在两个平行却不尽相同的世界—— 思维世界和物质世界中引起变化和运动证明自我，或者说它通过其自身的两种属性—— 精神和广延的变化和运动证明自我。事实上，笛卡尔在把实体定义为“不依赖于任何其他事物而存在的事物”时，并没有明确表达这一观点。

偶因论是否合理，人们的观点不尽相同，但我们还是应该意识到它并非一无是处，也不像普遍的批评那样如此荒谬。

4. 预定和谐说

> 上帝创造出由无数单子构成的宇宙时，规定每个单子都必须独立于其他单子，存在于固定的地点、固定的范围，它的一切行动、思想、感知和意志，都是上帝最初创造它时赋予它的本质的产物。

无论如何，莱布尼兹对偶因论的观点还是不满意，或许并不是因为它涉及永恒的奇迹之类的一般理由，而是因为他看到了这种观点的斯宾诺莎主义倾向。莱布尼兹本人的观点就很晦涩难懂，但其中有一些确实有趣，也与我们正在讨论的话题密切相关。

莱布尼兹的基本原理与偶因论不同，他又回到了笛卡尔二元论的问题上。他认为，如果物质和思维完全对立、互不相干

的话，那它们就绝无交集。但事实是它们似乎确有交集，假设我们所谓的思维和物质之间确实发生了某种联系，那它们就不再是我们从笛卡尔那儿得知的完全不同的物质和思维了—— 它们能够建立一种相互关系，因此它们在本质上肯定是相同的。如果它们性质不同，就不能建立相互关系，但它们确实建立起了一种相互关系，所以它们并不是性质不同的东西。而如果它们不是性质不同的东西，那就一定是性质相同的；如果它们性质相同，那它们就一定都是我们所说的物质或思维中的一种。这只是得出结论的一种方法，我们之前已经提到过这种方法，只存在唯一一种实体，而不是思维和物质两种。然而，这唯一实体到底是思维还是物质，我们现在还没有答案。

莱布尼兹认为，思维是唯一的实体。他是我们之前提到的唯心主义多元论者，他认为存在多种真实的实体，并且这些实体都是精神的，他称它们为单子。由于整个宇宙是由无数的单子构成，而这些单子都是完全非物质的，因此整个宇宙中根本不存在物质。没有物质，也就不会有物质与思维之间关系的问题。然而，还是有可能，也确实还会存在一个普遍的问题：两个不同的单子相互之间的关系问题。

正如我们之前所说，莱布尼兹所说的单子是绝对相互独立的，它们之间相距甚远，如笛卡尔的信徒所认为的物质与心灵

一样。独立的单子之间如何能够建立起相互关系呢？两个单子之间的因果联系或其他联系，会不会毁灭它们的独立性呢？答案是肯定的，莱布尼兹也发现了这个问题。因此，他否定任何单子影响其他单子的可能性，因为没有让单子间相互影响的渠道。但他并没有否认，在日常生活中，事物或许确实会相互影响；事实上，莱布尼兹断定，从表面上看单子之间好像确实相互影响，但从本质上，单子之间不可能有相互作用。

莱布尼兹并没有求助于上帝的不断创造来解释这种现象，他有一套看似精彩绝伦的理论，概 括起来，就是预定和谐说，但实际上，它并没有比它试图取而代之的偶因论更为完善。上帝创造出由无数单子构成的宇宙时，规定每个单子都必须独立于其他单子，存在于固定的地点、固定的范围，它的一切行动、思想、感知和意志，都是上帝最初创造它时赋予它的本质的产物。为了解释为什么刺我的手指时我会感到疼痛（莱布尼兹顺便借用了马勒伯朗士的一个例子），莱布尼兹认为，每个单子发生的变化，都伴随着所有构成宇宙的其他单子的相应变化。 这并不是说一个单子的变化会伴随着另外一个或两个单子的变化，因为这种有限的变化将会推翻整个连续的布局，而这种布局正是整个单子系统的实质。任何单子的任何变化都不会影响其他任何单子，然而，由于宇宙间所有单子之间的和谐是

上帝预先定下的，所以，任何一个单子的任何变化都伴随着其他所有单子相应的变化，因此，任何行动，无论重大与否，都伴随着整个宇宙实体本质上的变化。

这样的解释或许看起来有些不可思议，莱布尼兹试图保证的单子独立性也毫无价值，此外，这整个系统也存在明显的缺陷和矛盾。根本就没有用来反映宇宙的窗口的单子，如何能够像他说的那样反映宇宙呢？认为上帝创造整个宇宙的因果行为是一个毫无因果关系的系统的基础，这样合理吗？一开始就完成创造世界这个伟大的奇迹，真的就好过偶因论者所说的“上帝不断重复创造世界”吗？我们真的能够假设宇宙在创建之时同时创建了一种绝对的和谐，然后一直延续下去吗？如果是这样的话，那预定的和谐是否就意味着人类所做的一切都是命中注定的，人类的行为完全没有自由意志，一切都是宿命？这些问题都令莱布尼兹的信徒们感到十分棘手。但是，我们在挑毛病的同时，也不能忽视这种观点的价值。

对此，莱布尼兹提出了几点极其重要的建议。首先，他坚持认为构成宇宙的本体只有一种，只是在有意识的意图上有所差异。我们会发现，我们很难确定无机物甚至低等有机生命体的意图：一座山、一片海藻、一个网球拍、一条虫子或一只刺猬，它们的有意识目的是什么呢？虽然我们承认很难确定它们

的意图，但这绝不是否认它们有意图；仅仅因为我们对它们意图的无知就否认它们拥有意图，这就完全违背了哲学的思维方式。同样，莱布尼兹认为上帝、人类甚至铁路桥的性质都相同，这对于妄自菲薄者和狂妄自大者都是一个很好的教训。此外，莱布尼兹强调这些本体都是精神的而非物质的，对于这种说法，我们不必一直追究下去。最后，他否认了物质和心灵之间的因果联系，因为对他来说，这个问题根本不存在，他的问题是心灵与心灵的关系问题，即他所说的任意两个实体之间的关系。这些实体之间看似有着因果联系，实际上它们只是上帝预定的和谐中的独立成员。

第四章 因果律

1. 因果律原理

在实际生活和科学研究中，我们都会很自然地认为所有事情都是事出有因的，并且在条件相同的情况下，相同的结果依然会出现。

现在，我们必须从物质与心灵特定的因果关系中，转移到普遍的因果关系上来。所谓因果律，其实是实际生活和科学研究中一个老生常谈的问题。在实际生活和科学研究中，我们都会很自然地认为所有事情都是事出有因的，并且在条件相同的情况下，相同的结果依然会出现。这样的假设很正常，也很实用，只要没有其他反对意见，我们就不必发表什么异议。但是，如果有人认为这种假设并不可靠，并且这种反对在某种情况下确实是正确的，这个时候，作为哲学家，我们就要面临一些难题了。

让我们举一个关系到精神因素和物质因素的最普通的因果

关系链的例子：我感到有点冷，于是我决定生火；我相信火能产生热量，能让我感觉不那么冷；我用一根经过特殊加工的木头在一种特殊的纸上摩擦，从而点燃木头；我把这种方法运用到纸和木头上，火的燃烧使房间变得暖和，我也感觉暖和了，直到一阵困意袭来，我在柴火前的椅子上睡着了。这里，我也许会把自己打盹走神归咎于房间变暖和。这是一种很常见的因果关系链，这个链条中每一环节（除了火）本身都同时是上一环节的结果，也是下一环节的原因。原因B引起结果C，结果C又造成结果D，以此类推，环环相扣，从而形成一个完整的因果链。如果我想再次获得同样的效果，只要条件恒定不变，那我只要完成整个链条中的第一步，剩下的一切都会随之而来。

2. 先行关系与接近关系

原因必须与结果相接，并且在时间上必须先于结果。

当我们说“A引起B”时，这到底意味着什么呢？回顾休谟关于因果关系的分析，对于原因的要求，他强调的至少有两个因素：原因必须与结果相接，并且在时间上必须先于结果。这就是说，原因必须在空间上与结果相邻，在时间上在结果之前。由于超距作用[12] 是不可能的，所以，原因必须与结果相邻。如果某种原因与其结果看起来似乎在空间上距离很远，那我们也一定能够通过一系列的中间因素追本溯源，找到与结果相邻的直接原因。

比如，一支在伦敦演出的管弦乐队通过无线通讯，让身在曼彻斯特的人们听到他们的演奏，并对他们的心灵产生了一定

的影响，如果我们说，这种不可思议的远距离因果关系其实就是超距作用，这样的解释根本毫无作用。我们必须能够分别追踪这两个事件，否则这依然只能说是个不可思议的奇迹。对于有些人，这样的事情能够发生简直就是奇迹，但如果我们熟悉与之相关的科学知识，就能解释在相距如此远的情况下，在如此短暂的时间内这种因果联系是如何发生的，我们就不会认为这是奇迹，因为我们对于这件事一定有合理的解释。

在我们之前的例子中，接近原则很好理解。如果我把点燃的火柴放在距壁炉十码的地方，那木头和纸片就不会燃起来；有了原因（点燃的火柴），在接下来的结果（火）之前，点燃的火柴必须接触纸片。同样，原因在时间上必须先于结果的原则也很好理解，并且它在因果联系的概念中同样重要。我们很难想象结果先于原因：我不用火柴去砂纸上摩擦，火柴的顶端就不会有火焰；我没有生火，房间就不会变得暖和，假设我在房间变暖和之前一直没有犯困，也不会浪费掉一些时间。

然而，仔细想想就会发现，在原因“和结果相邻”且“在时间上先于结果”这显然必不可少的简单事实背后，还存在许多难以解决的问题。我们首先讨论关于原因在时间上先于结果的问题。

在时间上，原因必须在结果之前，否则我们就无法区分原

因和结果，并且把其中之一称为“原因”，而把另一个称为“结果”。然而，如果原因在时间上确实先于结果，那么原因就不单单是结果的原因。如果说A是B的原因，由于我们断定A在时间上先于B，所以在B发生之前，还要有一段时间的流逝，那么B的原因就不是A了，而是A加上一段时间的流逝。这样，我们的问题就立即出现了：除了否认我们之前“A是B的原因”的观点之外，我们还必须断定这个加上的时间是否有一个明确的量，如果有，又是多长时间。比如，我们说伦敦一个管弦乐队的演出加上一段时间（这个时间短得几乎无法想象）的流逝的结果，就是在曼彻斯特的愉快欣赏；然而，我们同样也可以说，我们祖先的性质和习性加上一段时间的流逝（这个时间非常长），从而产生了我们。由于A和B之间一段时间的流逝的引入，我们引入了一个既无法解释也无法忽略的非理性因素。无论是在间隔空间和间隔时间的概念问题中，还是在先行关系和接近关系的问题上，我们都可以用A加一段时间的流逝来解释。如果A是B的原因，那A就必须与B相邻，并且在时间上先于B。然而，如果A在时间上先于B，那A和B之间就一定有间隙，有一段间隔的时间；同样，如果A和B是相邻的，那它们之间也必须存在空间上的间隔。要是没有空隙的话，那这二者就是在同一个地方了，而这样它们就不再是两个东西，而是同一个东西，A也不能

说是B的原因了。如果A与B之间隔着一段时间的空隙，A必须通过移动才能到达B，就会出现两种情况，但不管哪种结果都一样：A越过这个空间到达了B，那A就再也不是B的原因；或者A永远也到不了B，因为不管它怎么接近B，它们之间依然会有间隙，不管多么小，但还是会存在，这个间隙会越来越小，但永远不会消失。由于牵涉空间，那这个问题就变成了芝诺的飞矢不动悖论，或是阿喀琉斯悖论的问题；此外，它还牵扯到时间，所以它也是一个连续级数的问题。我们总能够在一个连续或紧凑的（虽然在数学中这两个词有所区别，但这里把它们当作同义词来使用）级数中的任意两 个相邻的两项之间插入另一个项，例如有理数构成的级 数。在1和2之间，我们还可以插入，在 和2之间插 入 ，在 和 之间插入 ，以此类推，我们可以 一直这样进行下去。如果我们想通过用0不断加上、、 等数字而得到1，那我们永远也得不到1。只要我 们试图在一个连续级数中从一个点到达另一个点，就会碰到这个无限后退的问题，说无穷后退或许更贴切一些；并且，如果我们试图在因果关系链中由A到达B时，这个问题就会变得更加棘手。

当我们考虑到A，即所谓的B的原因时，这种无穷后退仍然令人头疼。A到底是什么呢？我们知道，一切事情都有其原因，那么A除了是B的原因之外，它本身也是某件事情的结果，这里

我们称它为Z。既然A自己本身是Z的结果，那我们凭什么把A单独挑出来，并把它称为B的原因？B的原因不是A，甚至也不是之前所说的A加上一段时间的流逝；如果B的原因是A，A的原因是Z，Z的原因是Y，这样不停往前推下去，我们就根本没有希望找出B的原因。我们根本无法停止，也就是说，我们根本无法说就是A这一件事单独引起了B，因为如果这样说的话，就意味着A本身是没有原因的。

3. 第一因

> 只要我们把一件事情当作另一件事的起因，我们就会面临一个无穷溯回的难题，因此，这个最初的原因本身必须是不需要原因的，它没有前因，它本身就是整个宇宙最初的运动。

这就是哲学家和神学家所说的第一因，神学家认为上帝就是这个第一因。如我们所知，有人认为，这个世界上有关因果律的证据数不胜数；运动变化无处不在，但所有这些又是如何开始的？又是由谁启动的？这些变化发展必须在某个时候、某个地方有一个起点，才形成了整个宇宙现在的状态。但是，如果如我们所怀疑的那样，只要我们把一件事情当作另一件事的起因，我们就会面临一个无穷溯回的难题，因此，这个最初的原因本身必须是不需要原因的，它没有前因，它本身就是整个

宇宙最初的运动。

这种观念又一次体现了笛卡尔的传统思想，他试图用这种源自亚里士多德的传统观念来证明上帝的存在。他断定自己是存在的，并且上帝时时刻刻都在维持他的存在，他的这种观点我们之前已经谈到过。笛卡尔意识到，他的存在和持续存在都不是因为他本身；他的存在取决于另外的某种事物或某个人，而这种事物或这个人拥有足够的力量创造出他，并且维持他的存在。或许有人会认为，是笛卡尔的父母创造了他，但他们不能维持他的存在，事实上，他们甚至也不能维持自己的存在，因为他们自己也需要被创造出来，他们的存在也需要维持。因此，无论笛卡尔将自己的血统追溯到多么久远的祖先，他都没办法弄清这条因果关系链是从什么时候开始的，是如何开始的。由此，笛卡尔断言，由于他自己和一切有限的偶然存在都是存在的，而且历史研究和史前研究都不能指引他为这些不容置疑的存在找到足够的依据，因此，一定存在一个另一类的初始原因。这个初始原因本身没有动因、没有极限，并且不依赖于任何事物，但它是不可或缺的。笛卡尔所说的这个原因，就是上帝。

作为证明上帝存在的证据，这种观点只有在两种情况下才有价值。第一，这个相对含糊的所谓原因的特点，正好符合基

督教对其信仰的上帝的要求；第二，这种有限的因果链可以在某个特定的点转化成无限。然而，即使抛开神学色彩，这种观点本身就存在一个致命的弱点。仔细回想一下我们就会发现，它首先断定所有事情的发生都是有原因的，这里指笛卡尔的存在，接着继续在祖先中寻找自己存在的原因。然而，这种追本溯源却被随意地假定从某一个点开始，并有了最初的联系。也就是说，因果律先被当作这种求索的基础和工具，然后突然就被抛弃了，这种观点不再强调所有事情都事出有因，而是认为有一种没有原因的存在，它也许是人类，也许是一种活动，总之它是第一因，或者说没有无因之因。　这显然是不合理的，我们不能一开始以因果律为基础，主张一切事情都有原因，然后又突然转而认定存在一个没有原因的东西；无论因果律是否合理，我们都不能一会儿运用它，一会儿又随意地抛弃它。不管所有事情是否都有其原因，这个观点始终建立在所有事情都事出有因的基础之上，既然这样，那又怎么可能存在无因之因，或者没有原因的事物呢？

4. 前提之和

> 如果我们真的要进一步去找出某个事件的所有前提，那很快就会发现，我们根本无法区分原因和结果。

这样看来，我们必须停止把任何一件事称作另一件事的原因，因为事物的原因应该是形成这个事物所必须的所有情形的总和，即这个事物存在所有条件。例如我们之前的例子，在我点燃火之前，木头和纸必须经过适当的处理，壁炉要精心建造并清理好，烟囱要打扫干净，炉子里要放上适量的煤；此外，从另一个角度来看，我的火柴得是干燥的，顶部涂上了必要的材料，并且它必须与砂纸摩擦；回过头来再说火柴的制造，我们在地理课上已经学过，火柴的制造要涉及世界各地的商业机构。如果这其中的某一个条件得不到满足，那我就没法调动这

个简单的因果联系链来取暖了。因此我们很容易便能发现，不管多么微不足道的结果，其前因后果的总和将会是多么巨大。那么现在，我们是否就可以说，每一个结果的原因都是它所需要的所有先决条件的总和呢？用在实践或科学研究中，这样说确实没错，但如果考虑到这种说法本身的正确性的话，我们就必须注意其局限性。

其中第一种情况我们已经提到过，无限级数的总和根本没有任何实际意义。也就是说，在这种情况下，无论我说某种特定结果的前提的总数是多少，我们都遗漏了一个极为重要的前提：状态A和状态B之间存在一段时间的流逝，不管这个时间有多短，它都存在。在这个例子中，它则是在所有前提W、X、Y、Z、A和所谓的结果B之间。前提之和这个概念，并没有比一个原因对应一个结果更接近这个棘手问题的答案。

然而，如果我们真的要进一步去找出某个事件的所有前提，那很快就会发现，我们根本无法区分原因和结果。如果一个事件是由它所需要的所有前提造成的，那么它就是由它自身与整个宇宙中先于它或与它同一时间的所有其他事件的关系总和造成的。如果我们将这些前提限定为先于它的，那就又将陷入之前“一段时间的流逝”的困境中；如果我们指的是与这个事件同一时间的前提，我们就会发现，不但无法区分它的原因与

其他不相关的事件，而且连这个事件本身和它所谓的原因也无法区分。这个我们试图找出其原因的事件，变成了紧紧交织的世界历史中某个瞬间的横切面中的一个元素，并且我们可以将其归因于它周围的事物，就好比一幅画中某一个色块存在的原因是整幅画的存在。然而，这种关系却完全不同于我们一开始想要建立的关系。

5. 必然联系

> 如果一件事无数次发生在某件事之后，没人会怀疑它下次也会在此之后发生；在实际生活中，没人会怀疑在这个我们所知的世界上有了白天就会有黑夜。但这种可能性无论多高，都达不到休谟对必然性的要求，只有达到这个要求，一个事件才能被定义为另一个事件的原因。

我们已经提到过休谟提出的“一个事件被称作另一个事件的原因”其中的两个前提：在时间上先于这个事件，在空间上与之相邻。然而，稍微想一想就会发现，仅仅具备这两个条件还不足以证明其因果关系。

无论什么时候，白天过后紧接着就是黑夜。如果有一次我

恰好在听到火车鸣笛之后看到日全食，我也不会认为是火车的鸣笛导致了日全食，就算我每次看到日全食都是在听到火车鸣笛之后。也许我经常会听见火车鸣笛，但之后却没有看到日全食。我也经常看到棒球手想要击中球，却没能击中，但当他真的击中球时，我依然可以认为，他能击中球在某种程度上还是要归因于他自己。然而，我一定不会认为日全食的原因是火车鸣笛，即使我经常看到火车鸣笛后出现日全食。对于我们所说的各种形式的巧合，我们都很熟悉，也能区分巧合事件与真正存在因果关系的事件。为了对此进行区分，我要介绍休谟的第三个前提：必然联系。原因仅仅先于结果，并在空间上与之相连，这依然不够，它必须与结果有着必然的联系；这就是说，没有它，结果就不可能发生，这就是必然联系的本质。

而现在的难点就在于证明这种联系的必然性。在我们提到的两个例子中，这种联系都是恒定不变的：不管什么时候，白天都是在黑夜之前，并且白天之后一定会是黑夜；同样，据我目前所有的经验，每次日全食之前都会听到火车鸣笛。如果我只依据经验，那么这些事件之间的联系就再清楚不过了，而且我可以得出结论，这种联系是必然的。据我自己的经验，我没理由否认白天导致了黑夜，火车鸣笛引起了日全食。相反，我完全有理由断定这两组事件之间存在因果联系。但我为什么没

有这么做呢？因为经验和观察结果是绝对不能证明这两组事件之间的联系是必然的。经验确实能够证明它们之间有着恒常联系，就是说每次一个事件发生了，另一个事件确实紧接着便发生了；但是，经验并不能证明其中一个事件发生之后另一个事件必须发生。我们只能说，到目前为止，白天之后总是黑夜；据我所知，火车鸣笛之后也总会有日全食，但我们绝不能说必须发生接下来的事件。当然，它发生的可能性可以十分大。如果一件事无数次发生在某件事之后，没人会怀疑它下次也会在此之后发生；在实际生活中，没人会怀疑在这个我们所知的世界上有了白天就会有黑夜。但这种可能性无论多高，都达不到休谟对必然性的要求，只有达到这个要求，一个事件才能被定义为另一个事件的原因。

6. 因果律的来源

在客观世界，无论什么时候，我们都找不到两起必然联系在一起的事件，我们最多只能指望找到一种恒常联系。比如白天和黑夜之间，我们发现，一个发生后另一个发生的可能性相当高；事实上，我们的日常生活和科学实验都是建立在这种可能性的基础之上。然而，这仍然不是我们所说的因果关系。

由于经验不能作为原因所要求的必然联系的证据，我们可以得出这样的结论：无论我们多么仔细审视自己的经验，观察这个世界，我们永远不能像看到桌子和高山、遇见战争那样就能发现因果关系。虽然因果关系密切难分，且必不可少，但它并不是客观世界的客观事实。在客观世界，无论什么时候，我

们都找不到两起必然联系在一起的事件，我们最多只能指望找到一种恒常联系。比如白天和黑夜之间，我们发现，一个发生后另一个发生的可能性相当高；事实上，我们的日常生活和科学实验都是建立在这种可能性的基础之上。然而，这仍然不是我们所说的因果关系。

那么，这个近似于恒常联系的因果关系又源自何处呢？我们已经看到，它不可能由经验而来，因为在我们的经验中，根本找不到符合原因与结果作用规则的事件。

由于因果关系缺乏实证，即在经验上没有根据，所以休谟认定，因果关系完全是出于主观因素；也就是说，因果关系的概念是拥有经验的人主观加上去的。 事物的运动并没有原因，而是人类根据自己的需求和目的歪曲了观察到的事物。这样就能根据需要，让某个续发事件再次发生。每个事件都有其起因，其实是我们强加给它们的特点，事实上，它们只是简单的一件接着一件而已。点燃的火柴根本不知道它会引起炉火燃烧，事实上也不是它引起的，而是火柴点上去以后，炉火就紧接着燃烧起来了。但只要我们想，我们还可以用另一根火柴生起另一炉火，我们把这种真实的时间顺序概括成“原因”—— 这么一个无论如何都没有实证的概念。

在此，我们最好先暂时回到莱布尼兹的问题上来。笛卡尔

把他的精力集中在物质与精神的关系这一问题上，而我们已经清楚这仅仅是包含在因果关系中的一个例子。然而，莱布尼兹则抛开了这一问题，转而钻研变化的问题。我们先分析下面这个由他提出的例子：当我去戳自己的手指时会是什么情况呢？此时，我们有一个状态A—— 正常状态的手指单子[13] ，以及相应的状态B—— 精神单子；接着出现了状态A′—— 被戳到的手指单子，以及与之相应的状态B′—— 疼痛的精神单子。对于莱布尼兹来说根本不存在如何解释去戳怎么会造成精神上的疼痛感这个问题，戳这个动作并不会造成疼痛感，虽然看起来似乎是戳了才疼的，这二者同时发生在两个相互独立、互不相干的精神实在中。但是手指的A′状态为什么，又是如何紧接着A状态的，以及精神状态B′为什么，又是怎样紧跟着状态B，对于这些问题莱布尼兹必须予以解释。他无法用任何因果联系对此进行解释，因为原因只是假象，然而关于两种毫不相干的实体从一种状态到另一种状态的变化必须有所解释。必须存在一种永恒不变的东西，一种能够构成两种状态的共同要素的东西，一种能够使这一变化赖以发生的东西，否则就不可能存在变化，只可能是两种但毫无联系的暂时现象的相继发生。莱布尼兹的解释是基于他自己对单子的本质和上帝制定的单子之间预定和谐的观点之上的，单子被创造之初便被赋予了这样或那样的性

质，被安排在特定的位置，即有着固定的模式。单子的生存和发展就是不断揭示自己的本质，从而达到至真的程度。当然，单子也会变化，但它的变化都由自身决定，而绝不会由自身之外的任何因素决定。它的生存和发展便是不断揭开自己的本质，而这一本质是在它被创造之时便被赋予的。单子永远不能提升，它只能始终处在自己注定的位置，因为一旦它离开了自己的位置，预定的和谐就会土崩瓦解。但这一事实并未完全排除变化的可能性。当今世界关于变化的唯一理由就是变得更好，而变得更好就意味着在某种奖项的竞争中取代并且超越暂时领先的竞争对手。而竞争这一词则是莱布尼兹所陌生的，他口中的单子不会为了赢得竞争去改变，也不会像国家板球队一样提升自己的排名，它只会根据自身的需要去达成目的。对单子来说这是内在的需求，别无他选，因为预定和谐就意味着命中注定、无法更改，意味着完全无法改变自身的本质或是影响外在世界，因此要说单子有任何目的也就变得毫无意义了。整个宇宙唯一的目的便是上帝在以这样的秩序创造这样的物质时表现出来的目的，而这一目的到底是什么我们就无从得知了。

第五章 目的

1. 变化与目的

无论是哪种情况，我们都只是把它整个视为现实状态，如果真是这样，那因果关系的唯一解释就是，某个时刻的整个现实状态转变到了下一时刻的状态，无论是我对发生变化的客体的影响，还是客体本身的变化，我们之前考虑的这两种情况都成了对这种变化的片面陈述。

变化与目的之间到底有什么联系呢？撇开因果关系，并将其缩小到变化的问题上来，这个问题也还是同样棘手。

如果我愿意，我就可以使某个东西发生变化，或者说这个东西发生了变化。我可以说，是因为我把黄颜料混入蓝颜料而使它变成了绿色，也可以说，当蓝颜料中加入颜料时，它变成了绿色。这就是说，我们可以认为，要么是我施加的影响引起了变化，要么就是这种变化只是纯粹发生了而已。无论是哪种

情况，我们都只是把它整个视为现实状态，如果真是这样，那因果关系的唯一解释就是，某个时刻的整个现实状态转变到了下一时刻的状态，无论是我对发生变化的客体的影响，还是客体本身的变化，我们之前考虑的这两种情况都成了对这种变化的片面陈述。

这两种情况，事实上最终都包括在整个宇宙状态的变化的问题内，其他任何解释都会使其含义丢失许多，并且由于我们强加的限制，还会导致对丢失意义的歪曲，这就是莱布尼兹观点的精髓。他从不把任何东西单独拿出来，每个单子都完全独立于其他所有单子，并且看起来是如此孤立。但是，一旦脱离其整体背景，任何单子都将毫无意义，因为每个单子在系统中的位置都是由整个系统提供的，它们的意义也源自整个系统。少了任何一个单子，整个系统的和谐就被破坏了，而这种和谐的存在和延续，我们之前已经提到，都是出于上帝的目的。

2. 目的论

当纯粹的理性论证行不通时，人们开始求助于经验，并宣称显然存在一种对人类绝对仁慈的绝对力量贯穿整个世界史，尤其是人类历史的始终，它正在开展一项计划以达成其目的。

如我们所知，莱布尼兹归之于上帝的这种目的，是世界上所有有神论及其所有体系的根本学说，这也包括所有信奉人格化上帝的信仰。并不是说我们必须相信宇宙是像《创世纪》所描述的那样被创造出来的，也不一定要卷入人类到底是上帝在一瞬间创造的，还是由相对简单的生物经过无数个世纪进化发展而来的论战，但是，基督信徒和有神论者通常必须相信整个世界历史，无论是过去、现在还是将来，都是仁慈的主的目的体现。 事实上，目的论这个名字就体现了它是证明上帝存在的最广为接受的方法。

当纯粹的理性论证行不通时，人们开始求助于经验，并宣称显然存在一种对人类绝对仁慈的绝对力量贯穿整个世界史，尤其是人类历史的始终，它正在开展一项计划以达成其目的。如我们所知，如果没有一位人格化的上帝负责创造它们，维持它们的存在，做出世界发展的计划，达成它所定下的目标，那么世界和人类都不能像现在这样存在—— 这种力量就是上帝。希望他创造的人类能够好好地利用他的力量，与他共同达成神圣的目的。

对于这个观点的评价有许多种。第一种非常简单，它回应了认为“我们周围的一切都是仁慈的上帝活动的证据”这一观点，认为这种观点显然很矛盾。虽然这个问题有点陈词滥调，但它还是有它的意义的。

首先，这种观点以现在和过去世界的历史，尤其是人类的历史为依据，要我们相信上帝的存在，并且他的目的已经达成，接着要我们相信上帝对人类是仁慈的。回应这个观点的最好回答就是：面对过去所有的混乱、无序和明显的失败，而让我们相信上帝存在并且是全能的，这样也未免太武断；其次，面对人类遭受的所有痛苦和灾难，以及人类周围和自身的罪恶，我们很难想象上帝真的是全能的，对人类是仁慈的。苦难和罪恶如何与创造世界并对世界负责的全能全仁的上帝同时存

在，这个问题依然没有解决，因为我们很难想象苦难和罪恶真的是用来打磨人类灵魂的；除非这个问题能够解决，否则把世界的存在归因于这样一个上帝就依然太过武断。世界上有苦难，这是公认的，然而，又声称世界是由一位全能全仁的上帝所创造的—— 如果上帝是全能的，那他似乎就该消除所有这些苦难与罪恶，如果他没有这么做，那就说明他做不到，所以他就并不是全能的。如果上帝是仁慈的，那么只要他想要消除这所有的苦难和罪恶，他就能做到，而他却没有。因此，唯一的答案就是他并不想这么做，所以他也不是仁慈的。

出现这样的矛盾，并不是因为人类的偏好和弱点。虽然并不是因为我们害怕苦难才会认为，在一个由全能全仁的上帝主宰的世界会有苦难才难以解释，但这种观点引起了基督教尊崇者极大的注意。其实，基于神圣这个概念的本质，我们还有一个更深层次的理由。全善全能的上帝怎么能允许与其本质完全相反的苦难与罪恶存在，哪怕只是一刻呢？我们都不必用到斯宾诺莎对上帝和自然的定位，就能发现，全能的上帝会允许他亲手创造的宇宙存在与他自己的本质完全相反的力量和活动—— 这有多么矛盾。这些活动不受人类欢迎，这并不是重点；它们恰好与上帝的本质相反，而上帝却容忍了它们的存在，这才是真正的矛盾之处。然而，我们被告知这不是我们有权讨论

的问题，上帝的活动方式不是我们能够了解的。我们作为有限的存在，永远不能理解无限的存在的活动方式和目的，事实上，这就是一个我们无法看透也不应企图看透的秘密。但是，即使这都是真的，它作为证明上帝存在的论据依然很不可靠。上帝显然是有一个目的的，但这个目的到底是什么，我们永远都不要指望弄清楚，而既然这样，那我们怎么确定它就是一个目的呢？

这里的问题，也许是因为人类在看待以前一切事物时都倾向于将其拟人化，倾向于把并非人类的活动当成人类的活动看待。当然，在某种程度上，我们无法避免地会陷入这种误区，因为我们能够直接意识到的，只有我们自己的思想活动，而这些属于人类的思想。但是，我们还是要避免将人类以外的动作者当作人类，并把它们的行动拟人化地曲解为人类才有的意图、欲望或目的。

我们谈论上帝的目的，其实是陷入了说狗忠诚、马暴躁、蜘蛛嗜血一样的误区。我们这样描述它们，或许可以说成是使用了比喻的修辞手法，但是，我们必须意识到这种形容的真实含义。这意味着如果狗、马、蜘蛛是人类的话，那么它们的行为就会被称为是忠诚、暴躁和残忍的。事实上，我们根本不知道狗会具有人类所谓的忠诚之情，马会有我们所说的坏脾气，

蜘蛛会有我们所谓的残忍脾性，我们能够看到的只有它们的行为，其他的全都是我们自己的解读。

我们了解自己的行为方式，当看到其他人相同的行为时，就将它归因于我们身上促使自己做出相同行为的感情，并用这样的形容词来形容他们。同样，我们知道自己以及其他人类都会有理想、策略、计划和目的；当我们有了理想、策略、计划和目的时，我们就会以特定的方式行动；如果上帝以这样的方式行动，那么我们就可以说他有这样的计划和目的。接着我们就要回到一个简单的事实问题上来，我们所看到的宇宙，是一个背后隐藏着我们所谓的计划的宇宙吗？

对于这个问题，或许会有两种不同的答案。然而，即使答案是肯定的，上帝有他的目的，我们依然可以反驳说，这种目的和计划都只是人类的权宜之计；就我们所知，上帝根本没有去制订计划和目的的必要。目标本身的概念就意味着存在瑕疵和限制，一个能力有限的人为了一个目标而挣扎，这个目标“就在前方”，它不同于他自己，它胜过他所处的不完美的现状。目标至少暗示着改变的愿望，那么完美无缺、无所不能的上帝，又怎会需要挣扎或者想要改变呢？目的这个词的概念似乎与上帝格格不入，除非通过误导性的比喻才能使它们联系起来。我们很难想象，永恒、无限的上帝进入时间的洪流和有限的界限

来创造宇宙；假设他先创造了并不完美的宇宙，此后便一直在试图有计划地弥补其不足之处，使之变得更加和谐。这种假设，事实上是对上帝的全知全能的直接质疑。

由于人类的个性是人类所能了解的唯一个性，所以，人类在宇宙发展中的作用性被夸大了，并且人类所有关于人格化的上帝的构想，都只是一种拟人化的行为。然而，人类做出的最远的尝试，就是想象上帝比人类更高、更强大。人类以自己的形象为基础想象上帝的形象，其最明显也最严重的后果就是，使上帝的无限和全能束缚在了人类有限、无力的目的中。

3. 进步与机械论

> 如果真的有进步的方向，那就一定有着有意识的目的。除非有运动的原因，否则就不会有运动。机械论否认一切精神的存在，将所有事物，从地上的泥浆到人类的思想和爱恋，都视为物质原子偶然交汇的结果。

对于是否有证据证明世界上存在神圣目的的问题，科学很难做出定论。科学似乎已经接受了有神论的观点，而之后又对它不满，从而抛弃了它， 但同时仍将其作为科学实验的基础。19世纪被称作进步的世纪，它在整个世界史中大放光彩，主要是由于在此期间出现了一种叫进化论的科学学说，它经过不断的发展和改进，终被接受。进步与进化这两个词都暗示着有目的地去改变的信仰。

当然，进步不是自动的。在20世纪，骄傲自大的当代人通常认为，20世纪自然是比其他任何时代都要进步；因为对他们来说，20世纪是最新最近的年代，所以这个时代显然要比祖先所处的时代更加进步、更加文明。只要冷静地比较一下希腊罗马的文明和当今西欧和美国的文明，就能驱散这可悲的幻觉。虽然我们在物质方面的舒适度要比之前任何时代都高，但是，只要稍微审视一下更有价值的人类的思想活动，我们或许就会得到这样一个消极的结论：在这两千年甚至三千年中，我们对人类的进步做出的贡献少之又少，抛开人类文明的进步与衰退是一个周期性过程这种观点，我们完全可以说，仅仅依靠时间的推移便能自动发生进步的这种说法是毫无根据的。

进化似乎就是指这种自动的进步。进化的说法源于生物学，指一种生物进步成为另一种更加高级的生物。或许在“更高级”和“更”这两个词或字中，我们能找到一条线索。我们认为，一个人的生命历程中、一个民族和整个宇宙的发展历程中必不可少的这种变化，被认为是有其方向的。并且，除了停滞与倒退的情况外，这种方向是永恒不变的。如果真的有进步的方向，那就一定有着有意识的目的。除非有运动的原因，否则就不会有运动。无论一个事物的变化是被视为出于外在的原因还是自身的原因，我们都必须承认，无论是这种外在力量还是变

化的物体本身，它们的活动都是有原因和目的的，这样，进化的过程就被视为对神圣目的的伟大实现。此外，抛开各种关于宇宙起源的观点所存在的差异，科学也许就是有神论最坚强的后盾。

然而，一种叫作机械论的学说也逐渐形成。它否认人格化的创造者的存在，认为整个宇宙就是一部自给自足的机器，宇宙中根本不存在什么神圣灵魂。这是一种极端的唯物主义，我们之前已经提到过。机械论否认一切精神的存在，将所有事物，从地上的泥浆到人类的思想和爱恋，都视为物质原子偶然交汇的结果，宇宙就是一部没有灵魂的机器。通常，人们认为，如果我们把整个宇宙，包括人类的活动降级到机械化的纯物质层面，一切也就结束了；宇宙的发展是一种机械化的发展，人类只是整个庞大机器中的一部分，能说的就只有这些了。然而，机器这个概念本身所包含的含义，或许并不仅仅是机械化。机器本质的一部分就是，它必须是某人为了完成某个特定目的而建造的。考虑到这一点，将一个我们已经认定不存在目的的系统形容为机械性的，就未免太疏忽大意了。机器从本质上来说就是工具，为了特定的目的而设计的，其存在、出现和活动都取决于有意识的头脑。机器和思想一样不能单独证明其存在，都需要有一个正在思考的大脑。

因此，极端的科学主义虽然反感有神论，但最终依然不得不回到有神论上来。可以说，科学比其他任何研究人类精神的学科更离不开神灵存在的假设，更离不开对宇宙超自然倾向的假设。离开自然统一性的假设，科学根本不可能存在；作为这种假设的某种特殊表现方式，我们主要通过因果律得以发现宇宙的统一性。有神论者断定，宇宙的统一性和因果律，其实都是对宇宙存在神的统治这种有神论观点的两种不同陈述。

4. 道德假定

> 即使所有人都保持诚实与真挚，对于同一种情况，在道德上还是会出现不同的观点，这是十分常见的。

然而，尤其是在善与恶的行为和判断问题上，对宇宙中神圣目的所存在的信仰，就显得极为重要。无论我们如何忽视这个现实，我们都要忙于生活中的日常事务。对于这些事，我们可以漫不经心、漫无目标、乖张倔强，也可以始终如一、有条不紊、颇为明智。除非我们要过的是野蛮人的而非文明人的生活，否则不管怎样，我们都必须至少时不时地反思我们的行为，并判断自己行为的善与恶。

无论是确定自己的行为准则，还是评价他人的行为，我们都是在不断反思。于是有人认为，我们这种反思、选择和判

断，恰恰是以仁慈的神圣力量的存在为前提，并且人类一直试图与其目的保持一致。有神论文献宣称，这是最基本的道德假定，没有这种假定，人类的一切行为都将失去意义，整个系统的衔接十分清楚。

对整个宇宙，尤其是其创造的生物（人类）负责的神圣意志，是通过靠人类意识到其力量，并且迫切希望与其看齐这种愿望，从而部分或完整地被诠释出来的，因此，人类才被赋予意识。意识由直觉和理性构成，它赞同那些有利于与神圣意志保持一致的行为，反对那些与之相对的行为。我们根据这种半人半神意识的认可，来决定什么是善、什么是恶，并相应地做到避恶向善。基于这种观点，如果没有神圣目的作为前提，道德评判和道德行为都将毫无意义，因为神圣目的是所有道德评判的基础，人类所有的道德生活都是以与这个目的保持一致为导向。对上帝和神圣目的存在的信仰是必不可少的，如果没有这种信仰，生活就失去了意义，也失去了目标。我们必须相信上帝的存在，相信上帝是仁慈的，否则人生就是痴人说梦，毫无意义。如果没有上帝，不仅生活将没有目的和意义，整个情况还将更加严重，生死、善恶、上帝与魔鬼，这些词都将毫无意义，都将湮没在无边的宇宙里。为了维持人类的心智，为了使日常生活成为可能，我们必须接受这种最基本的道德假定，

接受仁慈上帝的存在。

对于这种庄严而正统的学说，我们还要说些什么呢？就算这会让人感觉乏味和重复，但我们必须指出，这种学说从一开始就存在一处缺陷。我们被要求将道德生活建立在仁慈上帝的存在这个道德假定的基础之上，但是却没有任何依据来证明这种观点，没有任何理由让我们相信有这样一位上帝的存在；我们被告知必须承认这种假定，否则我们的日常生活将失去意义。然而，作为哲学家，这是我们绝不能做的。

无论从这样一个虚无缥缈的起点背后发掘真相有多么困难，我们都不能接受任何假定或假设。只要愿意，我们就可以选择依照上帝存在的假定来行动；这样，我们就是接受了游戏规则，并同意以这种特定的方式生活，这就如同我们按照足球或桥牌等游戏规则进行游戏一样。然而，如果我们就这样放任这种未经检验的假说不管，未能全力排除假说，来使我们的生活建立在一个更加确定的基础之上，这样就违反了哲学家的行为准则，因为检验这类假定和假设，正是哲学家责任的一部分。

为了特定的目的，科学家乐意做出这样的设想，但是，建立在这些假设上的科学，就将永远不能摆脱这些假设：无论是以多么适当的方式，哲学家都不会被迫做出他不需要或者不想

要的假定。哲学家对它们不感兴趣，因为哲学家的任务是消灭假定，代之以事实；哲学家也不需要它们，因为他们发现，无论是否存在有神论的假定，对实际的日常哲学生活的影响都微乎其微。　做出假设的人和对这种假设犹疑不定的人，甚至是坚定拒绝这种假设的人，依然能够理智地生活，对善恶做出判断，善恶似乎也并没有失去意义和作用。就好比一个有着独立憎恶的头脑被告知必须相信这个或那个，尤其是在不给他任何理由的情况下；他试着不去相信，最后发现并没有出现什么灾难性的后果。

然而，还有一个更为实际的问题。有神论原理作为日常哲学生活的基础的价值，完全取决于神圣目的与人类主体建立联系的可能性；如果二者不能建立联系，则人类将孤立无助，而神圣目的对于人类就等于不存在。而基督教所提到的建立这种联系的途径，只有良知。

关于良知的本质和作用，概括起来主要有两种观点。第一种观点认为，良知是一种官能，在每次出现疑惑的情况下，它便会根据特定的情况发出特定的命令；第二种观点则认为，良知规定一般准则，然后让理智在特定的情况下运用这些准则。比如，根据第一种观点，当一个人从另一个人的手提包中拿走一枚钱币时，良知会宣布“这是不对的”。显然，它这样做根本

不需要通过默想，也不用为它的宣告做任何解释；根据第二种观点，情况虽然会有所不同，但本质上是一样的。良知制定的一般法则中，偷窃行为是错误的；理智得出这种行为可以称作偷窃的结论，因此这种行为是不对的。在这种情况中，良知对正在讨论的行为没有说任何话，它的任务在确定这一类叫偷窃的行为是错误的以后就完成了。将这条基本准则运用到特殊事件中，则是理智的任务。但是，在这两种情况中，良知都做了宣判，要么关于特定的法则，要么关于一般的法则，而这个宣判被认定是必然正确、无可置否的。然而，事实上，如果我们要把整个道德生活建立在它的基础之上，它就必须接受质疑：良知真的必然正确吗？

让我们首先考虑第一种观点—— 良知在每个特定的情况下都会做出判断。是否每个判决都是绝对正确的呢？我们是否能够保证，良知在不同时期的相似情况下给出的判断都一样？我能确定我的良知不会在明天宽恕它今天谴责的事情，或者谴责它今天赞同的事吗？如果它这样做了，那两个相互矛盾的判断都能说是正确的吗？更进一步，我能确定我的良心做出的判断，会与其他人的良心在相同情况下做出一致的判断吗？即使所有人都保持诚实与真挚，对于同一种情况，在道德上还是会出现不同的观点，这是十分常见的。当出现了不同的观点时，

在这些不同又绝对正确的判断中，到底哪种才是真正正确的呢？不同人、不同时代的良知是如此迥异，以至于彼此对立。最重要的问题是，良知是否可以被教育，也是众说纷纭；这种教育，是否实质上是道德教化和道德劝诫的目标？如果官能可以被教育，使它从一个阶段发展到另一个阶段，那它还能说是绝对可靠的吗？由此得知，它之前的裁决有出错的时候，或者说至少有不充分的时候，否则它就不需要接受教育。然而，这种教育什么时候停止？良知什么时候才能达到绝对可靠的程度？这样看来，似乎良知的所有宣判都不能说是绝对可靠。

第二种观点认为，良知仅仅规定一般法则，而将其运用交给其他的某种官能，这就更能站住脚吗？根据这种观点，良知没有直接发出“这是不对的”这种声明，而是提供了一个总的法规“偷窃是不对的”，然后让认知能力和理解能力判定目前的这种行为为偷窃。这里，我们要避免陷入两种不同的循环认证。首先，我们很容易忽视“偷窃是错误的”这个陈述所指的真实情形。偷窃显然是不对的，自从亚里士多德指明被称为偷窃的某些行为是错误的以后，还没有人对此进行否认。偷窃不仅仅是指将他人的财产转移到自己的口袋，借、买、保卫都可以有这种行为。而偷窃是指以非法的、不正当的、恶劣的方式，将他人财产转移到自己的口袋，因此，偷窃必然是不对的。说“偷窃

是错误的”，其实是在做分析判断，即对主体已经包含的特点进行判断。所以，良心告诉我们“偷窃是错误的”，这对我们并没有什么帮助。真正的难题则是，判断这种特定的行为是否属于偷窃，而这个任务已经交给了其他官能来负责。有人会否认谋杀是不对的，然而，当自己的国家加入战争时，人们必须面对这样一个难题：是否杀死敌人就是谋杀，因此是不对的，还是这仅仅是杀害，从而在特定的情况下是能够饶恕的？在这样一个私人问题的答案上，良知根本帮不上忙。其次，我们还有另外一种自我欺骗的方式：良心会遭到谴责。为什么呢？因为我做了不正确的事。那我是如何知道它是不正确的？因为我的良心会受到谴责。虽然这种推理的循环性是如此显而易见，但如果形式更加复杂，我们有可能就发现不了。

我们还有另一个理由怀疑良知能够发出有效的一般指令或禁令，虽然这在特定例子中的运用不无困难。任何一般法则，都不可能完全适用于任何特定的例子，因为我们都知道，具体情况会因形势的改变而改变；此外，致力于包罗万象的一般法则也有可能太过宽泛，因此根本无法适用于任何特例。不可能有两个一模一样的案例需要道德诉讼和道德裁决，打算运用同一法则的两个主体之间，总会在性格、动机或心理倾向上有所不同。正由于每个主体都是独一无二的个体，所以，他所处的

情形也是独一无二的，因此绝不可能以一条模糊的一般法则来进行裁决。如果是这样的话，那良知制定这样的法则和之后对它们的引用，就都变得毫无意义了。如果要承认这些法则的制定是有其作用的，那我们就必须解决其来源问题。

我们已经知道，笛卡尔认为这种一般性陈述，或者说普遍陈述，至少是通过对无数特例进行考虑得来的结果，或者是所有这些特例的共同特征。“偷窃是错误的”这个一般性陈述，来自特定的行为X、Y和Z是错误的，并且这些行为都有一个共同点，即非法占有他人财产，没有前面的特例，就不可能做出一般性陈述。这样，我们似乎又回到了之前提到的观点，良知对特殊的例子做出裁决，而不是制定一般法则。然而，也并非完全这样，因为认知能力和理解能力的干涉也是必要的，它们要认定这些不同的行为全部属于相似的行为，因此都是错误的。一般陈述不是通过良知这样的直觉能力得出，它只能通过分析、反映综合得出，实际上，也就是通过推理能力得出。那么，现在的情况就是，我们所认为的由良知制定的一般法则，可能根本没有价值；即使有价值，它们也不是良知所制定的，而是理解能力制定的。如果说存在有效的一般法则，那它们也是思维的产物，而非直观的良心。事实上，良心做出的只是特定的裁决，虽然我们仍然有理由怀疑这种观点，但能够肯定的

是，良心绝对不能做出一般性陈述。

事实上，这种道德判断和我们能够在其他方面做出的判断一样，都不是通过直觉能力做出来的，而是由它把做决定这个任务交给了另一种官能：理解能力。如果说直觉能力能够做出这些决定，那就难免有作为未经检验的偏见的嫌疑。这么说似乎就把良知从道德生活中完全驱逐出来了，或者说赋予了良知另外一种意义，用来指那些与我们在特定新情况下极有可能会做出的决定相对应的、已有经验和先前判断的总和。比起不得不根据其本身的优缺点对每种情况进行判断，我们可以依靠这条我们所遵循的原则在其他情况中大量运用的依据，对在某些方面与之前情况相似的新情况更快地做出一致的判断—— 虽然这些情况不可能完全一样。但最重要的一点是，不管是我们所遵循的原则，还是这些原则在特定情况中的运用，从根本上说都是理智的产物。虽然由于原则源自教育或情感，或许会受到偏见的影响，其运用或许会因私利而被削弱或歪曲，但用理性的光辉指引人生，是一切有智慧的人的目标。在这个努力的过程中，他会用到我们所说的良知，但是，他只是把它当作乐于接受修正和教育的理性所能达到的近似值，而不是半人半神的神秘直觉发出的声音。然而，如果良知不再是那个超自然的法规制定者，那又是什么将人类与神圣目的联系起来呢？人类又

要如何意识到这个神圣目的？人类又是怎么知道神圣目的的存在呢？

这一整个对神圣目的和因果联系的深入审视，及其在人类生活和经历中不可或缺的意义，都是对本质上属于宗教的问题卷入到哲学讨论中，或与哲学有关的讨论中所引起的诸多问题的体现。早有人指出，有关宗教与艺术的情感是无法用哲学来阐释的；试图将其概念化以用于哲学推论，必然会引起我们已经看到的这些难题和困惑。虽然，正如我们之前所努力做的，对这些情感进行审视，确定它们确实属于非概念性的范畴，而不仅仅是含糊不清、残缺不全的哲学意义，这都是哲学家使命的一部分，并且人们也可以对宗教和艺术进行哲学探讨，然而，强求审美情感或宗教情感与概念意义的一致，则一定是在犯错误。如果他们在哲学推论中会导致我们所看到的这些矛盾，那么我们就有理由说，在纯粹的哲学推论中没有它们的立足之地。哲学活动不同于美学和宗教学活动，虽然一个人可以在不同时期分别从事这三种活动，但如果他试图同时既是哲学家又是艺术家，或者既是哲学家又是神秘主义者，那他必定会陷入困惑之中。

5. 善

> 善必须是终点，相比之下，其他任何活动都只能是途径；向善纯粹是为了向善，而不是为了任何其他作为途径的东西。

然而，不管对神圣目的有何看法，大部分人都相信自己在生活中是有某种目的的。事实上，也许正是人们自身这种目的意识，导致人们主观地赋予上帝一种目的。除了那些生活全无人生目标的当代作家（lost generation）[14] 外，几乎所有人的生活都有目的；那些极力否认或至少真心否认自己有人生目标的人，也不能否认他们根本没有决心去过没有目的的生活。当然，谈目的，尤其是在英国，已经是老生常谈，但如果考虑到英国人通常对自己越关心的事物提及得越少，我们便可以得出这样的结论：生活目的事实上对英国人来说是十分重要的。没有人会郑重地宣布要过漫无目的的生活，人们不相信有这样

的生活。唯一的问题，也是真正困难的，则是决定这个目的到底是什么。

亚里士多德在《尼各马可伦理学》的开篇就说道："所有的艺术和探索，相应的，所有的行动与追求，都被认为是以向善为目的的；因此，善，可以说是所有事物要追寻的目标。" 然而，他自己却第一个提出，这种说法在实际中其实并不受用。善是事物的目标，但是，它得以被称为善，也正是因为这个原因：作为一切事物的目标就意味着善。除非我们能够对其意义做出更明确的定义，否则，这个模糊的普遍概念，无论是在推理论证中，还是在实际活动中，都难以发挥作用。

许多事物都可以称作善，比如快乐、荣誉、财富，都可以称为善，但并不意味着它们就是善本身，更不是说因为黑檀、煤、煤烟的颜色是黑色的，它们就是黑色本身。我们可以说，快乐是好的或者善令人愉快，但不能说快乐就是善本身，或者快乐就是一切事物的目标。显然，善具有的许多特质是快乐所没有的。也有可能一个人的许多目标都是好的，但没有一个是善本身。一旦踏上向善的旅程，它们都是达到善的途径，但仅仅是途径，而不是终点。只有作为其本身目标而非其他事情的途径的终点，才能叫作善。通常，表面上的结束也许会存在等级之分，正如亚里士多德提到的一个例子：艺术也有等级之

分，每一种艺术都从属于上一级，但是，每个表面上的结束，事实上都只是为了达到人类活动的最高等级—— 善的一种途径。

因此，善必须是终点，相比之下，其他任何活动都只能是途径；向善纯粹是为了向善，而不是为了任何其他作为途径的东西。善必须是自给自足的，也就是说，它本身必须值得我们拥有。一个人如果获得了它，则世界上其他东西都将显得毫无价值，而生命将充满意义，它必须是这样一个东西。这种对价值判断的介绍是必不可少的，善的价值是它本身所具有的，它是所有人类活动的终点。那么，这个终点到底是什么呢？并不是人 们渴望的所有东西都是活动的终点。它或许是结束，但不是终点，因为人们渴望的并不只是它们本身，也不是它们本身的结束，它们只是到达一个更高级、更全面的终点的途径。例如，许多人都渴望财富和权力，但人们追求它们并不只是为了财富和权力本身，而是把它们作为获得由此可能达到的更高程度的善的一种途径。那这个终点到底是什么呢？

6. 快 乐

柏拉图指出，快乐的虚幻性和主观性还有一种更深层的表现。他认为，并非只有快乐和痛苦这两种相互明显对立、互为否定的状态，而是有三种：快乐、痛苦以及介于二者之间的中间状态。事实上，我们处于这第三种中间状态的时间是最长的，这是一种安静或不被打扰的状态，它不是绝对的快乐，也不是绝对的痛苦，而是既没有快乐，也没有痛苦。

最显而易见的答案就是“快乐”，这也是许多人给出的答案，这其中既包括希腊哲学家亚里士多德，也包括当今迷惘的一代。当然，快乐并不一定指快快活活、狂吃海喝，虽然普通的享乐主义者能想到的确实只有这些；事实上，或许是因为将它作为生活主要目标的人群的堕落，古往今来，这个词语经历了可悲的衰变。一个人欣赏画作和诗歌时，甚至是表演数学魔术时获得的快乐，与另一个人品尝鱼子酱或鸡尾酒时获得的快乐一样多，这就足以使他们打消将快乐作为人生最主要的最终目标的念头。一个如此因人而异，甚至对于同一个人在不同时

间、不同情况下变化如此之大的东西，如何能够作为人生最主要的最终目标呢？我在天气晴好的夏日傍晚打网球，可以说是追求快乐，这样，网球这项运动就可以说是令人快乐的。然而，如果我一个人连打了五场，我是否会马上觉得其他运动比网球更让人快乐呢？也就是说，网球不再令人快乐，我现在最想要的是狂饮一顿冷饮。然而，六个月前的冬天要我喝冷饮的话，我是绝对不会感到快乐的。同样，有些人觉得打板球快乐，有些人觉得作诗快乐，也有些人觉得骑行快乐，它们之间有什么共同因素吗？在这些完全不同的活动中，是什么使他们都能够冠以同一个形容词—— 令人快乐的呢？很简单，在这个特定的时刻，它显然正好是我最渴望的。然而，到底是因为它令人快乐，所以我才会有渴望，还是因为我这个特定的时刻最渴望它，所以它才会令人快乐？如果我们坚持一个事物使人渴望是因为它令人快乐，那就意味着，这个让人产生渴望的东西本身含有一定量的称之为快乐的东西，能够让每个有思想的人来汲取。然而，还有一个显而易见的公认事实：人们渴望的事物不同，而且人们对同一个事物的渴望程度也有所不同。如果人们渴望的事物具有固定的特性 —— 快乐，那它们的吸引力就应该是普遍且永恒的，然而，事实上它既非普遍，也非永恒。一个事物让我觉得快乐，依然是由于我渴望它。由于我渴望打

一场网球，所以打网球才令人快乐；由于我恰好想要听音乐或聊天来打发时间，所以听音乐和聊天才让人快乐；由于我渴望这种特别的感觉，所以我才对新的鸡尾酒产生兴趣。如果真如前面所说，抛开我的瞬时喜好，快乐将没有意义，也不存在独立于我的个人倾向和渴望的客观的“快乐”。快乐变成了完全取决于我的一种十分主观的东西，用来表示欲望满足后的各种各样的感觉。这样，这个词就是一个危险的词，而它的字面意思—— 一种独立存在的特质或实体，就成了一种误导性的抽象概念。所以，当我渴望打一场网球或泡个热水澡时，我渴望的不是快乐本身，而是打网球和泡热水澡。

无论我们所说的快乐是指我们自己的，还是他人的，其实都没有差别。完全的利己主义和极端的利他主义，最终的结果其实非常相近，因为无私和利他往往暗示着一个更深层次的问题：“到底是为了什么？”利己主义的原则很好理解，尽管快乐不断变化，使它难以在实际中实施。然而，只要谁声称，或代表谁声称他的行为都是为了别人的快乐，那么就会出现两个问题：第一，他怎么知道他的行为会带来想要的结果？第二，他为什么要这么做？要确保一个人的行为能给自己带来快乐已经很不容易，把这样一个不可靠的目标作为使他人快乐的计划注定会失败。即使这种关心他人的行为是可能的，我们这样做的

理由又是什么呢？除非一个人可以从他人的快乐中获得快乐，否则他为什么试图使他人快乐？如果真的是因为这样的话，那试图使他人快乐的行为和追求财富和权力的行为一样，都只是一种附带的行为，因为它只是为了一个更高的目标，即从他人的快乐中获得快乐。认为烈士壮烈牺牲是因为他们享受这样，这或许会令人觉得很荒谬，但是，最终对于他们的行为我们确实没有其他解释。这种享受不是当时的享受，它是可以延迟的。然而，如果对这种享受的兑现没有把握，他们就不会这么做了。

柏拉图指出，快乐的虚幻性和主观性还有一种更深层的表现。他认为，并非只有快乐和痛苦这两种相互明显对立、互为否定的状态，而是有三种：快乐、痛苦以及介于二者之间的中间状态。事实上，我们处于这第三种中间状态的时间是最长的，这是一种安静或不被打扰的状态，它不是绝对的快乐，也不是绝对的痛苦，而是既没有快乐，也没有痛苦。然而，这样问题就出现了。较之于其紧随的状态，这第三种状态则会显得要么是快乐的，要么是痛苦的。痛苦的停止似乎就是快乐，快乐的状态结束了，似乎就会显得痛苦；事实上，它们都属于二者皆非的中间状态。从牙疼中解脱出来并不会进入一种绝对快乐的状态，仅仅是痛苦的停止，从一种极端痛苦的状态转变到

一种中间状态。这种中间状态是如此受欢迎，因此使人产生了一种绝对快乐的假象。同样，绝对快乐的状态的结束，也会制造出绝对痛苦的假象，尽管停止一项令人愉快的活动，比如沐浴在温暖的海水中或享受美味的晚餐，与遭受急剧的疼痛确实存在很大差别。一切都取决于之前的状态，取决于中间状态源自的方向。正如地表高度对于从地下上来的人来说似乎高高在上，而对于一个从高山上下来的人来说，则显得低矮，因此，中间状态对一个刚刚结束快乐状态的人来说，就会显得痛苦，而对于一个刚刚摆脱巨大痛苦的人来说，则令人无比愉快。中间状态在很大程度上取决于经历者的态度，以至于同样的情形可能因为经历的人之前的状态正好相反，而呈现出完全相反的状态。这样一个不确定的状态，还能够作为人类活动的目的吗？

7. 幸 福

大部分关于幸福的定义都有一个使人不安的特点，它们都认为，幸福在很大程度上取决于主体不能控制的外界条件，尤其是物质的丰富程度。

如果抛开渴望的主体，快乐作为独立的存在，就会变得变化多端，变成一个误导性的抽象概念，所以无法成为人类一切活动的目的。因此有人提出，我们的目的应该是一种更加固定不变的享受和幸福，而不是暂时的激动人心的愉悦和快乐。所以，我们避开自己和他人快乐的不确定性和不可靠性的问题，把获得稳定不变的幸福状态作为我们的目标。这样，我们是否可以说，人类一切活动的目标—— 善，就是幸福呢？

只有做好了进一步深入的准备，并且说明了幸福由什么构成以后，我们才可以说幸福是人类一切活动的目的。如果做不

到这一点，那它依然只是老生常谈，毫无意义。毫无疑问，每个人都是以幸福为目的的，因此，幸福可以说是人类共同的目的。然而，除非这个虚无缥缈的词被赋予某种明确的定义，否则，距离找出我们行动的精确目的依然很远。如果幸福只是人类渴望的东西的代名词，那么，我们渴望幸福就等于说是我们渴望我们所渴望的东西；这虽然没错，但和断定谋杀是不正确的一样毫无用处。

然而，如果我们要对幸福做出明确的定义，则又会陷入定义快乐时一样的困境。每个人对幸福都有自己的观点，但公认的是，虽然它不像快乐那么强烈，如同平静的荧光时不时地变成跳跃的火焰，但它比快乐更持久、更灿烂、更温暖。然而，除了这个公认的因素外，寻找幸福和寻求快乐一样有许许多多的途径。大部分关于幸福的定义都有一个使人不安的特点，它们都认为，幸福在很大程度上取决于主体不能控制的外界条件，尤其是物质的丰富程度。不可否认，穷人也可以拥有幸福，然而，穷人也比任何人都能更深刻地意识到，如果自己能够富有一些的话就能比现在幸福得多。充足的财力、舒适的环境、意气相投的朋友、体面的工作，都是幸福的必要前提；此外，亚里士多德根据当时的观点又加上了高贵的出身、贤惠的妻子、孝顺的孩子，甚至还加上了姣好的面容，他说："因为长

相非常丑陋、出身卑贱、孑然独居或者无儿无女的人，大抵是不会觉得幸福。”[15]

亚里士多德认为幸福不是一种状态，而是一种活动，这是一个显著的进步。 一种单一的状态或特质，无法成为人类的最高目的，因为一个人即使睡着了，也依然可以处于某种状态或具有某种特质，例如美德，一个善良的人不管是醒着还是睡着，都同样善良。幸福不是拥有这样的特质，而是积极地运用某种官能。而对于人类来说，这种官能必须是人类所特有的，它将人类的生命与低等生物无作为的存在或欲求性的存在区分开来。这种独一无二的官能就是理智，它的运用就是人类特有的幸福。因此，亚里士多德断定，人类最大的幸福藏在理性思考中。 然而，这恐怕绝不是一个受欢迎的观点，这仅仅是对于一个人人都以为自己是专家的问题的一己之见。

8. 功利主义

> 一种行为如果能够产生最大量的快乐，无论这种快乐是什么性质，它就是正确的、好的，这是早期的功利主义；一种行为如果能带来最高等级的快乐，那它就是正确的、好的，这是后期的功利主义。

以上这些问题似乎将给所谓的功利主义学说带来致命的后果，无论是过去还是现在，功利主义实际的吸引力远远大于其理论价值。边沁和更早的米尔的功利主义被称为量化阶段，它与经济和政治的理论与实践有着密切的联系。简而言之，当时的功利主义认为，个人或国家应该做出正确的行为，而正确的行为是指，能够给最多的人带来最大的幸福和最少的痛苦的行为。关于这个“最大幸福”原则，存在一个由理智的行为和崇高的理想构成的完整系统，这使功利主义同时在伦理学领域和社

会改革领域备受欢迎。

然而，只要对其进行仔细审视，就会发现其中的各种不足：它没有对幸福和快乐进行区分。事实上，它所指的幸福就是痛苦的反面，因此就是快乐，这样，最大幸福原则就变成了最大快乐原则。如果忽略快乐的多变性、主观性和虚幻性，这些都是在我们试图把快乐当作最主要目的时遇到的困难，那这就只是用词上的差别。然而，对于功利主义，存在一个东西能够让人们求得一定的数量是至关重要的，而这个东西就是快乐。因为对于一个以其带来的快乐和避开的痛苦量的比例来衡量一种行为正确性的理论来说，衡量快乐的可能性就显得尤为重要；世界上必须到处都是和包裹一样重重轻轻的、成包成包的快乐和痛苦，用以分派给那些与主体行为有关的人。此外，在某种行为发生之前，它所有的结果都必须可预见到，不管是快乐的或是痛苦的，或是二者都有，我们必须计算对每个与之相关的人造成的快乐和痛苦的总量，以及相应的这些量在进行加减运算后的结果。即使抛开这种计算必然带来的拖延会导致我们失去所有行动的机会这个问题，我们面前依然有两个难题：我们如何能够计算一项行为的所有后果？将所有受到影响的人的快乐和痛苦都纳入计算的范围之内，这样，就算是最为微小的行为产生的结果，我们又该如何衡量呢？然而，在行动

前确实有必要完整地计算后果，例如，第一次世界大战期间，德国皇帝威廉在入侵比利时前必须判断其后果。在他知道自己的行为是正确的之前，他必须预计这种行为的结果。同样，对于这种对快乐的计算，快乐必须在类别上相同，它们之间的差别只在于数量；事实上，说图钉和诗歌一样美好显然是非常冒失的，所以问题就在这儿，我们怎么知道两种快乐的量相等呢？图钉带来的快乐和诗歌带来的快乐，在数量上如何进行比较呢？除非快乐是一种确定的东西，这两种东西带来的快乐才可以在数量上进行比较，否则，这种计算就是针对两个不同种类的项。

为了弥补精确量化快乐这一观点的不足，约翰·史都华·米尔在他的学说中引入了两种不同快乐之间质的差别的概念。他认为，图钉的好不及诗歌，更贴切一点说："做一个愤愤不平的人，好过做一头自满自足的猪；宁愿做一个不快乐的苏格拉底，也好过做一个快乐的傻子。如果说猪和傻子有不同的意见，则是因为他们只能从自己的立场看问题。"即使米尔后半句明确声明，"人类和苏格拉底则能够理解双方的立场"， 然而，事实是人类和苏格拉底也只能从自身立场考虑这个问题。哪一方都无法体会对方的快乐，并且我们可以肯定地说，双方都同样不能体会对方的快乐。米尔这个看似可信的功利主义观点，

事实上彻底颠覆了整个功利主义理论；现在，我们不但要考虑是否一种快乐在数量上多于另一种，还要考虑多少较低等级的快乐才等于多少较高等级的快乐。如果说前面我们对快乐的计算已经很困难，那现在的问题就根本无法解决了。

此外，我们要记住的一点是，功利主义是一种道德理论，道德理论要解释的是为什么一些事情叫作善，一些事情叫作恶。一种行为如果能够产生最大量的快乐，无论这种快乐是什么性质，它就是正确的、好的，这是早期的功利主义；一种行为如果能带来最高等级的快乐，那它就是正确的、好的，这是后期的功利主义，这两点是一切功利主义的根本原理。因此，创造快乐就是人类行为的目的，快乐就是善。然而，除了我们之前提到的所有问题之外，还有最后一个问题：虽然快乐或许是人类大部分行为的重要特征，但它似乎跟道德没有任何关系，也就是说，它根本不能作为判断善与恶的基础。快乐与道德，快乐与善，绝不是同义词，它们更像是属于人类生活和经历中两个完全不同的层面。后期的功利主义引入对较高等级和较低等级快乐的区分，表明人们已经部分认识到了这个事实。然而，区分较高等级和较低等级快乐的标准又是什么呢？如果功利主义是一种健全合理的理论，最高级的就是产生最大量的快乐，所以，较高等级的快乐和较低等级的快乐，就只能意指

产生更多的快乐和更少的快乐。如果说还有其他意思，则要么是指这种自称设定了唯一道德标准的理论引用了一种用来对较高级事物和较低级事物进行区分的标准，要么就是指这种用来对快乐进行区分的道德标准来自其他地方。

9. 经济行为与道德行为

> 经济行为纯粹是个体性的，并不是因为它只考虑主体，而是因为它只和特定主体的特定情况或活动有关系，而与任何更加广泛、更加综合性的东西都没有联系。另外，道德行为的所指范围则不同于经济行为，正如它的名字所涉及的非个体意义一样，道德行为并不是直接为了某一个体的快乐，以及某些目的的普遍性，而非个体性。

利用快乐或幸福来定义善，显然不易。我们通过坚定不移的努力，发现了其中对善截然不同的定义。为什么一定要用另一种东西去定义它在各种情况下的各种用法呢？人们认为，虽然我们也许意识到了同一个词“好”的不同用法存在某种联系，但当我们说到一顿好的晚餐、一个好的足球运动员、一个好的

计划时，我们所说的“好的”，指的并不一定相同，事实上也不可能都和我们说“一件事情在道德上是好的”中“好”的意义相同。这两种不同的意义对应了两种不同形式或层面的行为，即经济行为和道德行为。

所有能够称为“好”的事物，必须与行为有所关联：除非相对于与它联系的有意识主体的活动来说，它根本没有进入“好的”这样的形容词可以运用的范围，否则无论从字面上还是整体上来说都没有意义。一个事物是“好”的可能性，取决于它和有意识主体的活动之间的联系。然而，活动本身并非一个整体，而是由两条线组成，这两条线分别对应两种类型的善，即经济行为和道德行为。经济行为是指能够产生快乐的，无论是为主体还是其他人。这种快乐仅仅与此时特定的、独立的行为有关，这就类似于手段和目的之间的区别，尽管“手段”这个词不适用于这种观点。经济行为纯粹是个体性的，并不是因为它只考虑主体，而是因为它只和特定主体的特定情况或活动有关系，而与任何更加广泛、更加综合性的东西都没有联系。因此，根据这种功利主义理论，人类的一切活动都是经济活动，都是为了某种有用或者令人快乐的东西，并且仅仅着眼于特定个体在某个特定方面的满足。另外，道德行为的所指范围则不同于经济行为，正如它的名字所涉及的非个体意义一样，道德

行为并不是直接为了某一个体的快乐，以及某些目的的普遍性，而非个体性。

那么，是什么导致了这种差别呢？如果有人说区别在于在经济行为中我们关注的是个人的特定目的，而在道德行为中我们关注的是一般目的，那我们极有可能认为其不知所云，从而拒绝接受这整个学说。什么是一般目的？一个人要怎样去实现它？这样的批评通常是针对康德的道德理论。他告诉我们要不断地行动，我们运用的原则才能成为不可置否的一般法则，但这对我们并没有任何帮助，因为即使在条件有限的日常活动中试着按他所说的去做，我们除了去实现一般目的这条纯粹形式上的命令外，就不能得到任何其他的指引了；此外，这一命令在某个特定情况下也无法执行，因为一旦有了行动，那它就必然是特定的行动，必然是这个行动或者那个行动，它必须是某个行动，而绝不再是一般行动。同样，作为区分道德行为和经济行为的标志的普遍性，在某个实际的真实情况下也必定是抽象的、无法实现的。虽然一般目的最终仍需由个体在个别情况中实现，但它却超越了个体目的，因此让我们去实现一般目的，就难免会显得不可思议，且毫无意义。

因此，需要有一个更为具体的关于善的衡量标准，这个标准不仅要求在主体和个体中存在一种内部的一致性，还要求将

这种一致性尽可能扩大到包罗万象的社会目的，而不是虚幻的一般目的，这样，这种理论就成了一种社会性的、全球性的理论。根据这种理论，如果一个人的目标、政策或计划，不是直接为了自己的个人目的，那么无论它是多么值得称颂，都只是整个社会政策和目标的一部分。个人不能被看作是自给自足或以自我为中心的，脱离个人与他所处社会的关系，仅仅考虑个人得到的，只能是抽象的概念。 如我们之前所说，这并不一定是错误的，但很危险，除非我们能够清楚地明白自己正在做什么。要完整全面地了解一个人，我们就不能把他从他所处的社会背景中抽离出来，而是要将他视为我们称之为当今社会的这个复杂整体中的一个因素。因此，一个人的善，要根据他的活动与整体政策的一致性程度来评判。

这个理论是否面面俱到，是否在各个方面都令人满意，我们之后会进行讨论，但它至少能够很好地帮助我们区分什么是道德的，什么是不道德的；此外，它还提出了一个较之于一般目的更为具体的道德判断标准。

相关参考

康德，《道德形而上学原理》。

约翰·史都华·米尔，《功利主义》。

贝奈戴托·克罗齐，《实践活动的哲学》，第二部分。

第六章 意愿

1. 官 能

任何把理性作为一种官能而将其从意识中分割出来，并认为理性和意识可以单独工作的讨论，都有可能陷入这种致命的实体化的危险，从而把抽象的概念当作独立的实体。

在更深入地审视人类目的和活动的本质之前，警示性地指明某种思维模式，或者至少是表达模式具有的危险性，尤其是在这个问题上所具有的致命的危险性，这并非多此一举。我们习惯于把人类各方面的活动描述得好像它们是某种可分割的性格的独立的一部分，因此就可以认同一部分或反对另一部分，而它们共同所处的统一整体，则消失在了这种分割中。

纵观整个思维史，将性格中不可分割的某些部分进行实体化，这种危险一直存在。直到最后，人们都难以意识到“意志”、“理解力”、“欲望”仅仅是代表主体、个体的具体活动的抽

象名称，而并非真实存在的独立实体。柏拉图在《共和国》中介绍了一种对灵魂的三分法，是将灵魂分为理性、激情和欲望，这三者相互冲突、相互屈从、相互斗争、相互协调，就好比相互独立的主权。自我意识的存在是这种分割的前提，虽然由于它涉及自我的一部分去观察和审视另一部分的可能性，笛卡尔并未断言存在这样的自我意识，然而，在他的错误学说中却承认了它的存在。他认为，意志迫使理论在没有充足证据的情况下做出判断。现代官能心理学把动因分割成无数个独立且密不透风的密室，因此也与这个错误及其假设密切相关，比如，当一项活动称之为意志的产物时，它就已经有了解释，就好比代名词就等于解释。任何把理性作为一种官能而将其从意识中分割出来，并认为理性和意识可以单独工作的讨论，都有可能陷入这种致命的实体化的危险，从而把抽象的概念当作独立的实体。“理解力”和“意识”这两个词，只有在明白它们只是抽象概念时才有意义，而认为它们代表真实行动则是十分危险的。在西方思维中，这种错误尤其不可原谅，因为洛克早在几个世纪以前就指出了这种错误。他在关于认知和偏好的一些文章中坚持认为，人脑必须以特定的方式运用这两种力量，他说：“人脑的这两种力量……通常我们会用另一种方式称呼它们，而最常见的说法则是，理解力和意志属于人脑的两种官

能。这是一个再合适不过的词了，如果采用这个词的话，通过假定（我怀疑人们就是这么假定的）它代表灵魂中某种负责理解和做出判断的真实存在，这样它就跟所有词一样，不会再引起人们思维上的困惑。因为当我们说道：意志是灵魂负责发出指令的一种高级官能，它要么自由，要么不自由，它决定低级官能，它服从理解力的命令，等等。虽然那些思维严谨、以事实而不是一面之词为思考依据的人，能够清楚明白地理解这些说法，以及诸如此类的一些表达，但我仍然怀疑，这种对于官能的说法导致了许多人误认为我们拥有这么多不同的官能，这些官能各自具有不同功能和作用，并且作为独立的主体指挥、服从、执行各自行动，涉及它们的问题仍难免显得模棱两可、晦涩不明、含糊不清。”

然而，也并不是说我们必须彻底避免使用这些词，但为了避免闹出笑话，使用这些词时必须小心谨慎，明确其真实含义。较为安全的则是利用一切可能的方法承认它们和与之对应的动词的联系，即与主体活动的联系，例如，用动词“愿意”和“想要”代替名词“意志”和“欲望”。虽然当主体的一部分或一方面被看作是独立于其他部分时，抽象概念的使用几乎必不可少，并且非常有用。然而，当我们忘记了它仅仅是抽象的概念，并不能代表它从中抽象出来的整体时，抽象概念的使用会

变得极其危险。

2. 自由意志

> 自由意志论认为，事实上，人类确实能够感觉到道德责任和道德谴责，感到自己在某种程度上应该对自己的行为负责，并且有时候会为自己的行为感到难过，认为自己不应该这么做。

这种不够谨慎以及未能意识到科学假设性的本质，导致了一系列以人类自由意志为中心的问题。如果在中心问题形成时能够引起足够的重视，则根本不会出现这些问题。总而言之，这个问题就是：到底人类是作为自由的道德主体，还是说人类的行为在某种程度上由人类自身以外的原因决定？

赞成人类是自由的道德主体的学说，叫作非决定论，或自由意志论。　这种观点认为，事实上，人类确实能够感觉到道德责任和道德谴责，感到自己在某种程度上应该对自己的行为负

责，并且有时候会为自己的行为感到难过，认为自己不应该这么做。只有人类作为自由主体，能对自己的行动做出选择时，这些感觉才是有意义的。决定论者则反对这种观点，他们认为，人类是整个自然体系的一部分，因此人类受自然因果律控制，或者说至少人类必须服从自然的因果律，即特定的结果一定是由特定的原因引起的；如果一个人生来是这样或那样的人，那他注定会以这样或那样的方式行动。 事实上，决定论者认为，如果对一个人情况足够了解，比如他的祖先、生活环境和教育等，就可以准确地预言这个人在特定情况下会有怎样的行为。他们认为因果链绝对不会中断，一个人的行为方式不可能突然违反他过去和现在的性格。另外，非决定论者认为，人类是具备自发行动能力的自由主体，所以并不受制于或适用于物质世界的因果关系规则。这两种都是很极端的观点，但我们必须明白，它们各自都有值得商榷的地方。

首先，我们必须把原本纯粹属于哲学范畴的东西，从大量来源于其他学科的东西中解放出来。宗教或者说神学和科学都曾经致力于阐明这个问题，然而，它们不但未能将这个问题阐述清楚，反而使原本就十分复杂的情况更加复杂化了。而这二者的贡献，从哲学上来看完全无关紧要。神学的问题来自它试图调和两个显然势不两立的事实，上帝是公正的，因此他因为

亚当一人的罪而惩罚他和他的后代。但是，上帝既然是全能的，那他就应该知道亚当一定会犯这个罪。在亚当正要犯错的时候，造物主预见了他必然会堕落，他被创造出来就注定会犯这个罪，任何人都无法阻止他犯这个罪，然而，整个人类却要因为这个罪而受到惩罚。不仅亚当没有选择，他所有的后代都要背负他的堕落带来的污点，因此，所有人类都被注定是罪恶的。而假如造物主真的可以预见一切的话，并且他也有意如此，那么所有这一切都是能够避免的。这个问题虽然与我们的核心问题不相干，但它却是建立在对神圣本性的错误理解之上。我们不能认为上帝在事情发生之前就知道亚当一定会堕落，因为这样就意味着上帝受到了先后顺序和时间范畴的限制，而这些或许适用于人类的思维和有限的时间，但并不适用于上帝。上帝在定义上是完美的，我们不能假设上帝的存在受时间的限制，因此也不能假设他因为在事情真正发生之前就预见了亚当的堕落。这里有一点虽然不容易理解，但十分重要，即通常意义上的永生和无时间性的区别：通常意义上的永生是指既无开始也无结束，穿越时光一直持续，而无时间性是指完全存在于时间范畴之外。永生这个词本身就暗示了与时间有一定联系。通俗神学认为，上帝存在于一切已有的时间，存在于现在，并且将继续存在于将来的所有时间。然而，从严格意义

上说，如果上帝是完美无缺的，那他就不需要依存于时间领域、空间领域、因果顺序，或其他一切人类创造出来、用来解释和配合人类经验范畴的领域。存在于时间和空间的范畴就意味着有限和被限制，意味着不完美；完美的存在是存在于时间和空间的范畴之外，没有过去，没有现在，也没有未来，既不在这儿也不在那儿。因此说，上帝事先知道亚当将要堕落就是将他限定在时间范畴内，从而毁灭了他的完美性。

科学对这个问题的阐述则更为中肯，并且事实上就是决定论的主要观点。人们一直认定科学倾向于做假定，而它提出的最有价值的假设就是因果公理，即任何事件都是有原因的。这条公理在科学看来只是一个假定，一种设想，并且在没有考虑过是否真实可靠之前，就因为其实用性而沿用至今，科学家和非科学领域的人们时不时地将它运用到人类行为中。人类行为是指一种物理的事件，解释这种事件的方法已经推广到人类活动领域，然而，也没有任何证据证明这种推广是否合理，根本没有任何证据证明人类活动属于这种自然的物理事件，就把机械的因果律运用其中了。因此，必然会得出这样的结论：就好比在物质世界一样，确定的原因会引起确定的结果，所以，在行为的世界里，我们熟悉的原因会带来我们能够预知的结果。这样决定论的观点就牵涉一个双重假设：第一，人类行为属于

物理事件的一种；第二，这种行为完全可以通过因果律来解释。对于第一种假设，没有证据可以证明它的合理性，而第二种则是误解了科学假设的本质。非决定论者还进一步反驳道，如果能够证明，构成物质的最终成分—— 原子中的电子， 事实上并不是以确定的、可预知的方式活动，而是自发地、毫无理由地活动，那决定论就将完全不可信。鉴于这个不幸的名字，不定性原则日益成为市场语言的一部分，于是非决定论立即站出来声称这是他们的论据。然而，这条本属于物理学的原则，本来就不应该运用到人类活动这个截然不同的领域。科学家承认他们无法预测电子的活动，这种无法预测可以有两种不同的说法：第一，他们还未发现与电子活动相对应的原则；第二，电子活动从本质上就是不可预测、不确定的。在第一种说法中，科学家假设存在这样的原则，他们也希望有一天能够发现它，只是还未发现它到底是什么；第二种说法则明确否定了有这样的原则，这种说法十分危险，因为如果真是这样的话，电子以这样的方式活动而不是其他的方式就完全没有理由了，整个世界的活动都没有理由，而是一片混乱。而非决定论者的观点就是建立在这样的基础之上，他们有时甚至根本没有意识到自己的观点会得出怎样的结论。但是，无论哲学家迫不及待地想要将这条物理学原理运用到什么地方，物理学家都会指出，

虽然由于其本质或我们此时的无知，我们或许无法预测电子的活动，但原子和原子的集合—— 人类的行为，作为不可预测的电子活动的平均值，却是可以预测的。物理学家完全有理由厌恶这种将一条由物理学原理篡改而来的原则运用到哲学论战中来的行为。[16]

这两种学说的极端形式，迫使我们对人类的重要性得出有关相同的结论。决定论导致人们认为人类是整个物质机器的一部分，而非决定论的观点其实也没有比决定论好到哪儿去。如果因果关系链可以断裂，如果一个特定的运动引起这样的结果而非其他结果是毫无理由的，如果人类事务无法预测，如果人类做每件事的可能性都一样，那我们就将没有任何原则可以遵循，我们所处的将是一个没有来由的世界，我们自己则只是由盲目的机遇操纵的木偶。机遇意味着一件事的发生而非另一件事的发生，这是毫无理由的，没有什么能解释这个过程，因为它没有原因，我们根本不可能预测接下来要发生的事。我们经常说到机遇，却并没有完全意识到它有如此绝对的意义：非决定论意味着由机会来决定，而机会又是一种绝无理由的东西。所以，作为具备智慧的人类相信非决定论，并不会好过相信简单的机械论。

然而，一定会有什么解决方法。也许我们可以认为决定论

和非决定论都是胡言乱语，但这一事实依旧没有改变。我一方面感觉要对自己的行为承担道德责任，另一方面，有时却对别人说“你应该早就知道我不应该做这样的事情”。换句话说，我们同时承认决定论和非决定论是实际经验所部分认可的原理。如果我们不能自由地做想做的事，那人生将失去意义；如果我们的行动不是以自己的特点和过去为依据，那生活同样没有意义。那么，出路到底在哪里呢？

至少我们可以从“意志”这个词中找到一条线索。如果我们意识到了它真正的本质，且不被其抽象性误导，那我们就能清楚地认识到“我是否自由”与“我是否可以通过意志促成任何事情”，其实意思是相同的，因为自由和意志是没有差别的。去问“我的意志是否自由”或者讨论自由意志的问题，其实是忽略了自由和意志是一个意思这个事实。什么叫自由？自由就是在现实世界中实现头脑里的目的。而通过意志促成某件事也是这个意思，在实践中实现某个让人愉快的目的。通过意志促成某事是积极的，自由地做那件事则是消极的，因为自由必须是指从什么东西中解脱而获得自由，并且行动不受阻碍。自由地做某事的意思，恰好就是指能够通过意志促成某事。显然，有些事是我无法用意志促成的，我不能仅用意志就跳出五十码远，或者让自己现在身处伦敦，或者生活在一千年以前。我可以对

它们抱有希望，但不能通过意志达成，因为实现这些希望要跨越无法逾越的障碍。我无法自由地做这些事中的任何一件，因为物质上的原因决定了我不可能做这些事。因此，我们不可能通过意志完成不可能的事。

3. 道德冲突

> 存在道德冲突就意味着不完美，而道德生活的目标就是要杜绝这种冲突。

在上一节中，我们将自由和意志等同起来，这并不代表我可以通过意志促成每件我可以自由去做的事，但这意味着，在我的意志能够促成一件事之前，我必须有去做这件事的自由。然而，“意志”到底是什么意思？到目前为止，我们所有试图定义这个词的努力，其实都是在用一种晦涩难懂的语言来解释一个难以理解的问题。柏拉图和亚里士多德根本不知道我们现在所指的意志，在他们的理论中，根本没有这样一个术语；这也就是为什么，虽然他们的道德理论具有不可磨灭的实践指导价值，但在理论上却不具备完整的可接受性。柏拉图在他的《共和国》中，始终困扰于他关于灵魂状态的绝对的三分法；亚里

士多德对自由这个问题的处理，则成了一部关于法律责任的实践性专著。然而，指出他们忽视了意识，并不是说通过一个抽象术语的使用，我们就解决了一个难题。把一整个有机体中的每个部分认为仅仅是一个部分，我们并没有获得任何进展。不管柏拉图如何掩饰，这种三分法必然意味着其中某个部分与另一部分进行斗争，而胜利的一方则控制我们的行动，这也是困扰柏拉图的一个难题。这种观点的问题还有很多，但我们只要坚信一点就足够了，即当一个人动用意志时，是整个人在动用意志，而不仅仅是他的智力、精神或者欲望。只要有行动，就一定是整个人的行动。

这或许有助于我们形成一个关于道德冲突的合理观点。大部分伦理学家把大量时间都花在了道德冲突的研究上，每次一个人心灵的某一部分和另一部分发生对立时，这种冲突就会出现，尤其是当所谓的“较高级别”的部分和“较低级别”的部分处于对立状态的时候；斗争的每一方都有可能胜利，具体哪一方胜利则取决于进行这种斗争的人的品格了。如果较低级别的部分一直胜利，那这个人就是一个坏人；如果较高级别的部分经常获胜，这个人则正在变化；一个人只有能够控制好较低级别的欲望，以至于这种冲突根本不会发生，他才是一个善良的人。存在道德冲突就意味着不完美，而道德生活的目标就是要杜绝

这种冲突。我们很难确定这种评价标准能在多大程度上清楚地反映事实，我们也难以确定斗争这个词是否仅仅是一种譬喻或比拟。如果仅仅是为了反映人类经常会对自己在特定情形下的行为产生怀疑这个事实的话，那几乎不会有人对此提出异议了。然而，如果它指的不仅仅是比喻意义上的斗争，假如我们像柏拉图一样，认为自我中独立自主的部分之间存在确确实实的战争的话，那我们就将不得不面对随之而来的几个难题了。第一个难题就是把性格一分为二，分成两大类，较高等级的和较低等级的，真实的性格通常被认为是与其中较高等级的部分相通的。这样又出现了两个必须解决的问题：首先就是，我们怎么区分这些冲动和欲望，它们哪些属于较高等级的部分，哪些属于较低等级的部分？这个问题不仅仅是针对将一套从别处引进来的道德判断标准称作自己所有的功利主义，所有直觉论者的道德理论都必须回答这个问题。而唯一可能的答案就只能是当人类看到最高等级的性格时，他凭直觉就能分辨出来。然而，几个世纪以来，人们一直都在争论这个问题，什么是最高等级的最好的性格，并且人们凭直觉得出的答案也可以说大相径庭。其次，这个问题又引出了第二个问题，如果一种行为被归入较高等级的部分，并且人类能够真真切切地感受到这一点，那为什么较低等级的部分还会经常在斗争中获胜呢？我们

人类被欲望控制了心思，被激情冲昏了头脑，被个人利益蒙蔽了眼睛，就好像这些影响来自外界，并用它们洪水般的力量将人类淹没并冲走，人类只能孤军奋战，直到最后痛苦地溺亡。除非我们对其中的抽象概念不予深究，否则，这就只是一种夸张的比喻手法，并不能作为严谨的陈述。

“一个人的行为总是与其最强烈的欲望相对应”这句话仅仅是一种毫无意义的老生常谈，因为这句话只有在当一个人永远以同一种方式行动，并且只有在出于自己的意愿而以这种方式行动的情况下才有意义。把欲望拟人化，将它们说得好像它们具有一种黑暗的魔力，从而迫使人类做并不想做的事情，其实是利用比喻的手法对整个陈述进行歪曲。最强烈的欲望之所以被称作最强烈的欲望，其实是因为它与人们在现实中的行为相一致；如果人们没有相应的行为，它就不能被称为最强烈的欲望了。然而，如果我们不牢记其真正意义，欲望这个词和意志一样，也是一个危险的词。人类不是一根可怜的稻草，任由冲动和欲望的风将它一会儿吹到这里，一会儿吹到那里，因为冲动和欲望作为人类行为的动机，都源自性格，并且是行动主体意识的一部分。不存在独立于人类活动的欲望或欲求，在一边只为等着影响他，使他去做他自我中较高等级的部分所反对的事情。欲望和欲求都是人类自己的，“有欲望的”和“有欲求的”是

描述人类的形容词。欲望和欲求也不是从外部闯入的名词，一种欲望是指一个人渴望某个事物的状态，既不能用一个冠冕堂皇的词“较高等级的自我”来否认它，也不能将它和同样虚无缥缈的“贪欲”等同起来。

如果真是这样的话，那这种性格的分割将永无止境，并且是一种危险的杜撰。而我们又该如何解释，当这些分割出来的部分中的其中一个与另一个等级不同的部分相碰撞时，为什么这种碰撞叫作道德斗争？我们又如何解释诗人所说的“我看着好事赞成好事，而却行着坏事”这种显然十分常见的经历呢？我们只能说，他把时态弄错了，并且只要指明这一点似乎就足够了。无论他如何清楚地明白他看到的是好事，他也不可能同时既看到好事却行坏事，除非他做好了接受针对这句话涉及的自我分割的一切反对，坚持称自己在同一时间进行两种相互排斥、相互矛盾的活动，然而，正是由于这种分割，这句话更显得苍白。更为合理的推测应是，他的思想处于一种犹豫不决的正常状态，这就包含了一个迅速但非同时审视两种选项和一个二选一的过程，这最后的决定将以他的整个道德理论为基础。如果他是一个善于反思的人，那我们就很难相信他选择坏事这种说法的依据就是他的道德理论。对选项的审视过程也许快也许慢，即使是在已有行为准则（这种准则和其他任何既有的东

西一样，通常无法和实际情况完全一致）、意识以及过去经验的指导下，这个过程显然还是需要一定的时间，如果情况复杂，自然就需要更长的时间。

接下来，我们将就这个通常被称为道德冲突的问题，讨论下面这个虽琐碎但十分典型的例子。一个牛津大学的学生在划船周的第一个早晨接到一封信，得知他乡下的两位未婚姨妈打算周末到牛津大学，希望他能有时间带她们参观镇上一些有趣的景点和活动，尽管她们十分清楚他显然要忙于工作和课程。然而，作为一名普通的年轻人，他肯定早就为自己安排好了合适的活动，而这些活动肯定不适合两位姨妈的年龄。那他该怎么办呢？带着这样两位同伴肯定会有诸多不便，他将不能按原计划去打棒球，本来计划好的投注者派对也不能去参加了，他还期待着学校游艇上能有更迷人的伙伴呢。现在，他能预见的周末却是去各个他再熟悉不过的场所进行一番累人的游览观光，以及各种气氛沉闷的午宴和令人尴尬的下午，和大部分大学生一样，他也不免自私，因此他感到十分沮丧。然而，仔细想想，他又认为自己应该为她们做点什么，虽然他自己并不会开心，但她们可能会十分高兴。此外，如果他表现得很无理，还可能会引起家族矛盾，毕竟，或许将来她们还能帮到自己呢。因此，他最终还是从繁忙的课业中尽量挤出时间陪伴她

们，并亲自送别她们，这样也就不算特别无理，并且感觉自己尽到了应尽的责任。那我们该如何分析这位大学生的行为呢？他的第二感觉是“自己应该做些什么”。通常，我们可以将它理解为他意识到了一种义务或责任，这种义务或责任与他的私人欲望发生了冲突，但这种义务或责任足够强大，迫使他做出了更好的行动。然而，仔细审视这一切，这到底意味着什么呢？是良心命令他必须善待这两位女士吗？如果是，他为什么没有反问为什么自己要这么做？或者说，是良心制定的一般法则规定了一个人必须满足自己并不太感兴趣的亲属的愿望？然而，如我们所见，“良心”只不过是我们之前经验的集合，并且在这样的情况下能够立即被唤起。此外，他接下来的考虑更证实了这一点，他之所以没有完全漠视两位姨妈的来信，是因为这会给家族带来麻烦，而最终会给自己带来麻烦。他所谓的义务变成了一种领悟，他意识到为了将来定然会有的回报，放弃眼前的快乐对自己更加有利。也就是说，他的行动最终取决于对自身利益的顿悟。

这也可以解释我们所做的所有暂时令人不快乐的事。认为一个人去看牙医是出于强烈的渴望通常都是十分荒谬的，可以百分之百肯定地说，没有人会有主动想去看牙医的欲望，即使是再微弱的欲望也不会有。多数有理智的人都会去看牙医，他

们并不是期待即时的快乐，而是为了避免延误看诊将要引起的痛苦。经过仔细权衡和冷静考虑，就能很清楚地认识到，取悦两位姨妈和看牙医不管在当时有多么令人不悦，最终都会比为了即时的快乐而牺牲这些所谓的义务更有利于自己。我只能用这样一些语义模糊的句子，才能说我的行为与我最强烈的欲望相一致。我的行为证明我已经尽可能远地考虑了整个情形，最后决定这是最好也最令人满意的行为。这么做的时候，我相信这是我所能做的最好的，我的行为在道义上是站得住的：我没有看到好事，却选择做好事。或许我错了，或许这么做的结果并不会如我所想，因为我没有全知的本领，所以也不可能永远正确。然而，如果采取行动的时候都不认为这是最好的选择，那这种行为就只能说是一种愚蠢的行为了。

同样的原理也适用于解释主体在或多或少非自愿情形中的行为。如果一个窃贼用左轮手枪指着我的肚子，威胁我把所有现金交给他，否则他就要开枪；在这样的情形下，无论我采取什么样的行动都不是自愿的，因为只要我能够以自己的意愿安排整个情形，我就一定不会采取这样的行动。但是，我这里面临的情形以及其他所有我要采取行动的情形都不是我能控制的，我只能在两个选项之间进行选择。要么服从窃贼的命令，要么拒绝服从并承担随之而来的后果。如果我相信左轮手枪上

了子弹，那我就会选择前者，根据自己最强烈的欲望来行动，即牺牲财产保住性命。我这么做完完全全是出于自己的意愿，因为权衡之后，这对我来说似乎是最好的选择，也就是说，我希望把钱给这个人来保全我的性命。我希望自己不要面临这样两难的选择，而这显然是没用的，因为事情已经这样了—— 我必须根据面前的情形来打算和行动。并且，虽然这些情况并非我自己的选择，甚至和我的选择完全相反，这是事实，但完全改变不了我必须根据它们做出选择并采取行动的事实。我不得不采取某种行动，要么交出财产，要么死；如果我拒绝窃贼的要求，那我肯定是希望死去，就好比想要服毒自杀一样。

4. 意图、意愿与行动

> 人类的一切活动都是主体目的在外部世界的实现，而这个目的就是主体的整个自我。

意志和行动经常被人们有意地用作同义词。如果我们带着

删繁就简的原则去审视道德理论中的用词，就可以避免大量词义混淆的现象。而这里的问题之前已经提到过，我们在理论中使用抽象名词首先只是为了图方便，然后又错误地认为它们与其代表的意义不可分割，到最后甚至要为它们代表的东西找到另一个代名词都几乎变得不可能。比如“意图”、“意志”和“行动”这三个词，我有意图做某事，就意味着我有意志这么做，我有意志这么做，就意味着我会这么做，然而这一个事件却有三个可以互换的名字。三个不同的词语代表同一事件这个事实极有可能掩盖它们的真实所指，而不是使我们认为因为有这样三个词，所以一个令人愉悦的目标的实现过程就一定要有至少三个独立的阶段。

然而，如果仔细审视这几个词，那就很明显它们仅仅是同义词。我的意图就是我的目的，在这个目的还未在行动中体现出来之前，它根本不存在。除非我正在还债，否则我还清债务的意图就不可能是真的；如果我没有钱还债，却说我有意还债，那我就是意图做不可能的事，这样就陷入了之前提到的凭意志去做某件不可能的事的矛盾中。我可以希望自己有足够的钱来偿还债务，正如我可以希望自己能够同处两个不同的地方，然而，这两点我都不能仅凭意志就办到。

这种矛盾看起来或许会显得有些刻意，然而，其他理论带

来的危险却更大、更不容忽视。我们通常以为的一件事发生的前奏是什么？一个或者好或者坏，或通常被认为不好的欲望，例如想来一杯啤酒的欲望，它从某个地方冒出来，可以是我潜意识里阴暗的底层，也可以是我自身以外的地方。它出现在我的头脑里，并和我的良心发生冲突，甚至在某些理论中，可以说与我的意志相冲突。如果良心或意志处于弱势，或者说欲望十分强烈，一直处于待命状态的我对二者都不认同，但与强者产生共鸣，于是屈从于欲望，从而形成了与之对应的意图，即去喝点儿啤酒。这就是我穿过房间、走向橱柜时的意图，如果我能够找到一瓶酒，打开它，将它倒入杯中，然后一饮而尽，这种欲望就得到了满足。然而，如果橱柜空空如也，那这个欲望就将无法得到满足。这种解释前半部分涉及的错误的拟人化行为，我们已经讨论过了，但是，介于欲望战胜良知的时刻与啤酒最终流入我喉咙的时刻，这之间所谓的中间状态，还存在一些问题需要说明。我的意图、意愿和行动，在这里显然被认为是整个事件中几个独立的不同时刻。然而，如果它们是独立的，那它们又是如何联系起来的呢？是不是说意志暂时性紧挨着意图和行动，就好像静止的电影胶片中三张不同的图片？或者它们无意识地由一个渐渐变成另一个，就如同胶片以一定速度放映时，胶片中的图片那样一个接一个地变动？如果是第一

种情况，那它们之间除了暂时性的顺序关系外，就没有任何其他联系了，这样我们就又回到了类似日全食紧接着火车鸣笛的情形了。我们找不到任何理由解释，为什么是这种意志而不是别的意志紧接着这种意图，或者为什么是这个行动而不是其他行动基于这种意图。如果是第二种情况，则这三者是在连续不断地转变成彼此，那我们怎么可能轻易地分辨它们，并在它们各自持续的时间之间设置明确的界限呢？无论哪种情况，都需要有一个永恒的背景将它们联系起来，而这种背景，很有可能就存在于主体有目的的人格中。

“有目的的人格”这个词本身就很累赘，因为人不应该被看作是黏合行动执行过程中各个成分的黏合剂，它本来就等同于它们。通过把目的和人格加入意图、意志和行动的行列中，我们的近义词列表就完整了。只有意识到这些抽象概念背后的具体现实，才是主体的目的，我们才能清晰地解释特定的行动。目的就是主体的人格，或者说特点，或者说他自己。亚里士多德就是少数领会到这一真理的佼佼者，他坚持认为人类的目的是活动，而正是这种活动决定了人类不同于其他任何物种，然而，由于纠缠于幸福这个棘手的问题，他未能明确表明这一观点。如果他能跳过这个棘手的问题，他就能得出这样的结论：人类的一切活动都是主体目的在外部世界的实现，而这个目的

就是主体的整个自我。它不仅仅是自我的一部分，甚至也不是人类最高级、最独一无二的那一部分，即使这一部分是自我实现的，能够对主体寻找自我、创造条件、实现自我的各种情形做出反应。或许可以说，欲望、良心、理性都属于其中一个部分，但要这样说的话，我们必须十分谨慎，而且还要深刻认识到这些抽象概念并不会比“主体进行活动”这句话具有更明确的意义。

5. 道德判断

> 如果他选择这么做，这种认可就会通过道德判断“这是善的”变得明确。

由于认识到这个事实，我们抛弃了正在讨论的道德冲突的观点，转而赞同另一个看起来更为合理的观点，因此，这个观点或许有望改变我们对道德冲突到达巅峰时的活动—— 道德判断的看法。道德判断是指通常被认为是构成从欲望到行动的多个步骤中的一个，是大脑对其有意执行的行动的明确陈述，用诗人的说法就是“严格按照道德规范或正义办事”。当争相占领主体灵魂的双方都陈述了自己的情况，分别指出服从欲望带来的快乐和履行义务带来的满足感时，理性则像一位聪明的投票人，对两种声明进行权衡抉择，然后做出明确判定：这个方案更好。

然而，有一点是一目了然的。在所有这类判断中，理解力对偏向的干涉作用就其本身来说并不是决定性的。奥维德承认，判定两种行动中的某一种较好，并不意味着实际中采取的就一定是这种行动，虽然奥维德和许多伦理学家一样也是强烈反对这种观点的。他看到好事，并明确肯定这是好的，然而却选择做坏事。事实上，这种理解力上的肯定，也只不过是另一种屈服于欲望的“更高级别”的元素；理解力、良心和责任感在虽不理智又让人遗憾但却压倒一切的欲望面前，必定要俯首投降。理解力这个名词作为抽象名词，再次壮大了抽象概念的队伍，事实上，人类可以做出自己清楚意识到是不对的行为、完全非理智的行为。

但另一方面，假如在某一次斗争中，“较高级”的因素取得了胜利，主体肯定了某种行为的正确性，并付诸行动了，那我们只能说理解力或理性决定这种行为是正确的，然后采取相应的行动，在这种解释中新增的意义是什么呢？比如亚里士多德说，首先有欲望，接着有意图，然后是随之而来相应的有意识、有目的的选择。这种说法或许有两种含义：第一种，理性因素并不是战败方，而是作为被欲望战胜的意识和更高等级因素的支援力量和后盾；第二种，理性作为此次斗争的裁判，对各方的得分进行总结，并最终宣布良心为胜利者。无论是哪种

情况，接下来发生的行为，或者说实际被采取的行动，则是与最强烈的欲望相一致的，然而奇怪的是，这是一种与欲望相反的行为。正如我们不厌其详指出的那样，整个对情况的描述方法已经被抽象概念的拟人化所破坏，因此，我们试图找到一种对实际情况更加具体的描述也就无可厚非了。如果说道德判断，这个协商冲突中假定的巅峰和核心，在战败的情况下地位如此微不足道，以至于完全可以忽略不计，或者在获胜的情况下，也只不过是对由其他力量铸成的既定事实的肯定，那么我们不能明确说明理性在道德生活中的作用与其公认权威的一致性，也就没什么好值得大惊小怪的了。

有一点要指明的是，一个人绝不会做任何他不想做的事。“想要”这个词或许有些模糊，但它至少避免了产生分歧的危险，以及为追求确定性进行的错误尝试所涉及的人格化，并强调了每个人都要对自己的行为负责。比如在我们之前的例子里提到的情形，我想把钱交给窃贼保住自己的性命，这件事其实一点都不矛盾。我可能，并且确实会希望没有面对这样的选择，但只要我是在一个并非完全由我掌控的世界上活动，这样的情况就必定可能出现。这是决定论的基本真理，一切事件和其造成的局面都是我们无法掌控的环境的产物。其他所有人的活动也和我一样，一个独立于人类强大的意志干扰之外的外在

世界，在某种程度上创造了人类每次活动的情形，比如地震和雪崩。我不可能跳五十码，因为我们所称的“自然力量”不允许；我不可能每次网球比赛都获胜，因为另一个人的活动专注于阻止我获胜这个目的上，而他也有可能获胜。我也不可能百分之百确定我的行为会对外在世界造成什么样的影响，我不知道我为了使某个人（尤其是一个我不了解其性格的人）开心而进行的活动，是否真的能够达到预期的效果。我总是被迫在特定情形下进行活动，并在这样的情况下尽我所能地活动。然而，作为一个绝非全知全能的人，如果有完全的自由选择权，我也只能选择要么做我应该做的事情，要么努力创造想要的结果。实际上，“完全的自由选择权”这个词基本上等于没有意义，因为这就意味着我的活动没有一个特定的情形；我的活动是孤立的，脱离了时间和空间的限制，甚至也脱离了其他活动主体的意图；这种活动对任何非神的事物来说，都是不可能的；这样，它到底能否被称为活动就值得怀疑了。当亚里士多德说，在道德争论和推理中，不要期待百分之百的确定性，因为人类活动属于一个完全不同于数学等学科所处的领域；在数学等学科中，我们可以期望得到一个完全确定的推论，而在人类活动的领域则根本不可能。虽然我们已经指明这种确定性只是一种假设，但这并不会影响这种对比的可靠性。在数学这样

的学科，只要确定了做出的假定，并得到了肯定，我们就可以推导出在其自身界限内不可否认的真理，我们可以进行预测，可以通过计算得到绝对正确的答案。然而，处理人类活动的问题时，要宣布任何一个结论的确定性，都需要考虑太多不可预知的因素。由于道德不属于任何一种演示性的学科，其本质和主体决定其只能研究亚里士多德所说的“具有不同性质的事物”，即偶然的而不是必然的事物。道德是偶然的而不是必然的这一事实，验证了自由主义的第一宣言，简言之，就是事物的性质是不确定的，然而，这样还是不能完全摆脱一切活动必须在整个确定的情形之内这种决定论的因素。总之，一个人必须采取行动时，事物和情形是既定的，并且它们决定了人类活动必须在这个范围之内，然而，既定的事物和情形却有可能原本并非如此。

从客观事实来说，一个人想要做的事情其实就是事实上所做的。他想要做一件事和他正在做一件事，其实都是一回事，因为发现他想做一件事的唯一办法，就是看到他做这件事。外在的看得见的行为，可能就是其他人对他内心精神上的渴望的观点。我们并不是说这种看不见的渴望有多个部分，并且认为它有几个方面也是很危险的，因为这个难以捉摸的词通常被认为只是“部分”这个词的一个未被完全接受的同义词。当我们为

了这样或那样的目的希望在某一种关系中，而非它的另外几种关系中对它进行考虑时，更安全的说法则是，我们可以从几个方面对这种行为进行讨论。就好比特定的学科专注于特定主体的一个方面，或者应该说从它自己特殊的视角来看，从而忽视不相干的部分。所以，为了便于讨论，我们可以将主体的这个或那个部分单独拿出来，或者从这样或那样的特殊视角看待它，只要我们时刻记着我们是有意这么做，故意不从整体的角度看待整个主体。这些学科以这样的方式看待一般主体（即我们所称的经验）整体中每个单独的部分，对于每项特定的人类行动，我们可以用这样的方式来看待。只有时刻谨记意图、决心、意志和欲望只是不完整的抽象概念，去谈论它们才是有意义的，然而，我们却经常忽略这一点。只有作为对具体整体有意歪曲的结果时，它们才能得以存在。

道德判断也同样如此。“这是善的”这个明确的断定，并不是欲望到行动这一过程中必不可少的步骤。在行动之前，并不是一定先得得出这样的判断。世界上只有小部分人能够意识到这种判断的存在，而每个人每天都在进行活动。并且，即使是在那些承认有这么一个道德判断步骤的人中，也几乎没有人会在意每次要采取行动时一定要进行道德判断，之后才可以采取行动。当陷入怀疑或困境时，无法做决定时（这里的“无法”指

无法形成一种意图，无法行动），清楚地回顾眼前情况的各个方面，从各个角度对其进行审视，然后决定哪一个可以称为“这是善的”。有时候，从绝对理智或理性的角度来看待行动的整个过程是很有益处的，这样，我们所说的智力阶段就会被夸大。但我们也要时刻谨记道德判断—— “这是善的”与这一决定相对应的行动，不仅是在时间上同时发生，而且在意义上完全是指同一件事。我认同这件事是善的或对的，就等于我决定做这件事；用理智的观点来看，我以这样或那样的方式做这件事，就是一个可以用“这是善的”来描述的过程。我们同样也可以用其他方式描述它，并且只要说明“我做这件事”这一点就足够了。

也就是说，一个人不可能做他此刻认为错的事，这一点我们之前已经暗示过。 他做这件事，就是认可这样做是对的，这种认可在他做这件事的时候还不明显，然而，如果他选择这么做，这种认可就会通过道德判断“这是善的”变得明确。当然，一个人会做其他人以为错误的事，或者他自己在其他情况下认为错误的事，这都是很常见的。但是，如果说他在特定的情况、特定的限制条件下，做了他认为错误的事，这就是无法想象的了。大呼“罪恶啊，你就是我的善”无异于制造毫无意义的噪音，或者说，“ 去做所有人称为罪恶的事，甚至我自己过去有时也称之为罪恶，或者将来会称之为罪恶的事（这虽然不确

定），这就是艺术，是善”。人们做了未被公认为罪恶的事情，也做了之后自己承认是坏事的事情，如果自由主义是一种有分量和地位的观点的话，我们就应该会感到懊悔。然而，柏拉图的学说却道出了一条深刻的真理：没有人可以随心所欲地犯罪。 一个人行动的这个时刻，他必定认为自己所做之事在这样的情形下是正确的，不管是因为他希望这样做会给自己带来最大的快乐，还是因为这只是一种自我牺牲，或是因为这是他的责任，又或是因为其他什么指导人们生活的原则。或许事后他会发现被自己的期待欺骗了，他的行为因此变成错误的或不好的。造假的人、挪用公款的人、玩弄女人的人，东窗事发后想必也知道自己的行为会遭到谴责和惩罚；除非这些人是享乐主义者，他们认为为了即时的快乐去冒被发现和被惩罚的风险是值得的，否则他们这些行为就没有理由了。之后，事情败露了，受到惩罚了，他们也许会后悔；他们也许会发现，自己对即时快乐和东窗事发以及惩罚的估计都错了。除非他们认为快乐大于痛苦，否则他们的行为就毫无理由，他们也不会这么做了，因为他们的这种行为体现了一种抽象的道德判断，即他们认为他们选择的行为，是在他们必须有所行动的情况下所能采取的最好行动。

由此，我们似乎就可以得到这样一个结论：无论一个人做

什么事情，他必然认为这是善的。如我们所见，由这个结论，我们又可以得出，没人可以随心所欲地做坏事，但由于有不同的行动主体，还必须有不同的善的标准。我们不能因为这种观点被人指为主观，就动摇我们的观点，因为还有比这种指责更可怕的事情，其中之一就是虚假的客观。认为善的标准是主观性的，仅仅意味着不同的人对什么是善有不同的观点；并且我们已经看到，这就意味着不同的人会有不同的行为；这反过来又说明人与人是有区别的，人们的性格是不同的，明白这一点就足够了。人们的性格为什么变成这样？这整个发展的过程是由什么控制的？这些问题我们都必须留给自由主义和决定论的敢死队们，他们想怎么回答都可以。然而，事实依旧是事实，人与人依然有区别，人们的性格依然不同，人们的行为依然不一样。而更令人吃惊的是，人们对善的标准的差别，却并没有不同于对政见或袜子品位上的差别，总有那么一些政治观点和一些款式的袜子是为众人所厌弃的。同样，很少人会去犯谋杀罪、盗窃罪和通奸罪。大部分人，因为这样或那样的原因，都会谴责这些罪行，并会说“这是错的”；根据自己的道德判断，他们似乎认为必须惩罚这些违法者，并且将之付诸行动。于是渐渐地，在无数这样偶然一致的主观判断的基础上，形成了一种虚假的客观，它直接省去了必要的开头语“我认为”，直截了

当地说“那是错的”。但是，其他主体的意见，无论数量多么庞大，都不能使一个人承认自己认为正确的事情其实是错的。但这种意见的确可以成为其他围绕他的情形的一种，以及他将要采取的行动的一种，因此，一个正考虑实施谋杀的人必须切记大部分人都会反对他的决定。然而，这种反对也同样是没有前提依据的，反对者们有权利将他们的观点变成具体的声明——“谋杀是错误的”，并用武力作为其保障，这样，它就能够对潜在谋杀犯的行为进行劝导，使他们放弃谋杀行为。这种群众判断的所谓客观性，并不会比其他任何一种由个人组成的大多数主观判断更为可靠。

因此，成人道德标准最终都是主观性的这一事实，并没有什么不光彩。此外，对所谓的客观标准的选择，也是一种主观选择，因为做选择的是独一无二的人类个体。除非人类的差别消失，所有人都提升或下降到一个统一的水平，它才可以摆脱其主观性。

然而，人们已经尝试通过将主体与社会的关系囊括进个人道德生活的范围，从而增强其客观性，迎合社会责任感。如果说人类是一种社会性的动物，如果说人类必须生活在人类社会的环境中，那他的行为就绝不会只涉及他自身的利益；同样，其影响和后果也不可能局限于他自己的个性这个狭小的范围，

它必定涉及他所处的社会的其他成员。他个人的政策和目的，只有在不但不妨碍家庭、城市、国家和民族的政策，反而促进这些政策的前提下，才能得以实现。每一个单独的行动，都是某项更大的计划或政策的一部分；每个人的政策，都随着他与合作团体中其他主体的关系不断调整。善的生活，首先是指与自己内心和谐一致的生活。之所以称它为善的，正是因为这种表里如一。然而，仅仅有内部的一致性是不够的，因为有些人的生活虽然是与其内心一致的，却没人会毫不犹豫地说他们的生活是善的，比如尼禄、塔坤、撒旦。人类的生活除了自身内部的一致外，还需要与他所处整体的目标和政策保持一种外部的一致，只有这种外部一致能够得以实现，这种生活才能称作真正意义上的善的生活。

然而，这里依然存在一些问题。我们怎么知道这个更大的团体的生活，就毫无疑问是向着一个善的目的呢？难道就不会存在这么一些不完美的社会团体，他们的一些政策虽然涉及面广，却显然是错误的？无论道德生活的范围是局限于个人，还是扩大到他身处的整个社会，其标准还有待进一步寻找。在直接冲突的处理中，涉及面相对小的个人政策，比涉及面更广、更为公众化的政策更有优势。然而，社会改革和道德进步又是如何发生的呢？一项政策的涉及面不仅要大，要不断变大，还

必须是善的。

亚里士多德，《尼各马可伦理学》，第1册，第3册，第5册。

洛克，《人类理解论》，第2册，第21章。

相关参考

亚里士多德，《尼各马可伦理学》，第1册，第3册，第5册。

洛克，《人类理解论》，第2册，第21章。

H.J. 佩顿，《善意：善良的一致性理论研究》。

第七章 判断

1. 判断力与判断

从我们能够听得见、看得见、能够讨论的真实的特定判断结果开始，然后延伸，从而得出这种判断结果所用到的判断力；通过这样一种从熟悉到陌生的原则，我们也许就能受益良多。

在之前对行为与意志的讨论中，我们已经引入了道德判断这个概念，而现在，从大体上对判断这个词进行讨论，则再适合不过了。这个词本身似乎就包含了三种可能的意思。想到洛克给我们的提示，“判断”首先可以指我们所说的判断能力，比如我们说约翰是一个具有良好判断力的人，这就意味着他能够做出合理的声明，得出可靠的结论。如果说这种能力一直处于沉睡状态，那么“判断”还可以指对这种能力的正确使用，比如我们说约翰对情形的判断是正确的。最后，它还可以指对判断这个活动的结果的陈述，即明确的断言，例如“谋杀是错误的”。前面两种意义之间的差别十分微小，也无关紧要，它们都认为这是一种能力，只是对一种能永久拥有的能力的潜在使

用，而另一种认为它是对这种能力的每一次实际运用。这种潜在性和现实性的差别，在其他关系中十分重要，但在这里是微不足道的。然而，这两种意义与第三种意义之间的差别则是至关重要的。这是一种存在于名词与动词之间、主体与动作之间的巨大差别。能力被运用，这是动词性的，而结果是一个特定的判断，这是名词性的。克莱的整个哲学通常被指是建立在与之类似的一种混淆之上，即对“认知”的两种意义的混淆。我们必须避免这种混淆。如果他所说的“认知”是指人类的认知活动，那他说认知是主观性的就没有错；然而，如果他所说的“认知”是指人脑在认知的过程中认知到的内容，那么他这么说就是不正确的，并且如果他把显而易见属于主观的东西，与一个既不是主观性质也不是精神上的东西混淆起来的话，则更加荒谬了。无论怎么样，我们都应该从这种指控中吸取教训，仔细对待判断作为精神上的活动与其书面或口头结果的区别。从我们能够听得见、看得见、能够讨论的真实的特定判断结果开始，然后延伸，从而得出这种判断结果所用到的判断力；通过这样一种从熟悉到陌生的原则，我们也许就能受益良多。那么，我们就从审视我们每天做的一些常见判断开始。

2. 判断与陈述

有人建议，判断可以指我们经过一个犹豫不决的阶段后得到的结果。只有存在一个下决心的过程，得来的结果才可以叫作判断，这就好比道德斗争的结果才是明确的道德判断一样。这种建议似乎只是给我们提供了一个线索，但并未给我们一个满意的答案，到底什么才是一个判断的标志性特征呢？循着这一线索，我们或许可以找到一个解决办法。

首先，让我们先分析一下我们一天中可能说的六句话：“今天早晨下雨了”、“上帝　是存在的”、“安娜王后去世了”、“神佑国王”、“这个橘子是酸的”、“比起戈尔根朱勒干酪，我更喜欢卡门培尔干酪”。我们必须解决的问题则是，这其中哪些属于判断，并解释其原因。

起源于亚里士多德的正统逻辑习惯上认为，一个判断必须含有三个元素：主体、联系动词和一个推测。第一个是名词，第二个是系表结构动词组的一部分，第三个则是形容词或形容

词词组。　这不仅明显体现了语法对人类思维的影响，还体现了它对人类思维的影响。正如一个简单句由这三个元素构成一样，人们认为连贯的思维也是以这样类似的方式形成的。判断的核心，就是这样一个由三个原本独立可分割的元素构成的语法句。人类的思维活动又把它们与推测联系起来，在这种推测中，名词被加上一个形容词，并宣布它与这个形容词所描述的是一类事物。这样，判断就被看作是独立于形成它的整个活动的，仅仅是某个特定类型的书面形式或口头形式的语法句。在这样的句子中，两个单词由一个系动词连接起来，就如同连接器连着的两节火车车厢。这样，讨论一个判断就变成了单纯讨论单词和语法，唯一用得到逻辑学家的地方，就是看这种连接是否合适。

根据这种观点，我们之前列出的六句话就只有三句能够称作判断，第一句、第三句和第五句，因为只有这三句具备必不可少的部分：主语、推测和系表结构的一部分。显然，根据这个原则，我们每天做出的一切陈述不可能都（这里实际上是一半）有资格叫作判断，而陈述之所以能够叫作判断，仅仅因为它们正好符合某种固定的语法结构。仅仅是对事实的断言还不够，因为我们列出的另外两个断言就是事实，因此，这种三项式的语法结构作为判断依据是至关重要的。

这显然是一种狭隘的形式主义学说。这种学说能够继续存在，几乎完全得益于一种从字面上和语法上分析逻辑本质作用的观点。首先，它只能充分考虑一种类型的判断，即简单的肯定或者否定；其次，它只能解释选言判　断的一部分，例如，A要么是B，要么是C；最后，它根本无法解释假言判断，例如，如果A等于B，B等于C，则A等于C，而假言判断是发散性推论和发散性思维的基础。此外，这种理论也不允许出现几种不同的解读，然而，即使是我们之前随手列出的几个简单陈述，其中的第一个也可以有几种不同的解读。一个陈述一旦被说出来，我们要考虑的就不仅仅是说话者说出的单词了，我们还要考虑其语音语调、声音的曲折、重音等通过书面形式无法完全表达出来，但同单词本身一样极为重要的因素。甚至我们所说的第一个如此琐碎的陈述，通过对句中不同部分进行强调，也能够有几种不同的意义。如果我用一种很平和的语气说“今天早晨下雨了”，那么我就只是在陈述一个与谁关系都不大的简单事实，虽然我这么说肯定与前面的对话有一定的联系。然而，如果我说这句话时强调的是动词，那我可能就是在对下雨这件事情表示诧异；如果我说这句话时强调的是指形容词，那我想表达的意思则是不管昨天或前天是什么天气，反正今天早上肯定下雨了；如果我说这句话时强调的是早上，我想说的则是下雨的是

今天早上，而不是今天下午或晚上。所有这些，以及其他许许多多的隐含意义，都隐藏在“今天早晨下雨了”这个书面的陈述背后，如果没有大量的下画线和黑体的使用，根本无法从中分辨出它真正要表达的意义。如果书写是为了思想的交流，那这就绝不是无关紧要的小问题，因为这每一种不同的强调方式，同一个句子都能有其对应的独一无二的思想，而三项式语法句的判断标准，根本无法对这各种各样的意义做出解释。

这种标准同样也 无法涵盖我们提到的第二个以及最后一个例子：“上帝是存在的”和“比起戈尔根朱勒干酪，我更喜欢卡门培尔干酪”，但这些似乎都是我们认为应该称为判断过程的结果。我在这两个例子中都表述了我深思熟虑之后得出的结论，然而，在我为了使它们包含特定的三项，而将它们转化成极不自然的形式之前，我都不能把这两个陈述中的任何一个随意地称作判断。如果我愿意，我就可以说“上帝是一种存在的生物”，事实上几乎就等于说“上帝是存在的”；同样我也可以说，“我是一个喜欢卡门培尔干酪胜过戈尔根朱勒干酪的人”，这句话和“比起戈尔根朱勒干酪，我更喜欢卡门培尔干酪”意思差不多，但并非完全相同。然而我只能这样说，要么歪曲我的本意，要么歪曲表达，否则它们就不能被称为判断。

有人建议，判断可以指我们经过一个犹豫不决的阶段后得

到的结果，要经过一个对论据和观点的怀疑、冲突、思考、权衡和孕育过程，最终的判断才能诞生。而其他的陈述和评论则是自发的、反射性的、“未经思考的”，感叹、怀疑、疑问都是这样产生的，因此，许多陈述都没资格叫作判断，因为它们不是深思熟虑后得出的结论。只有存在一个下决心的过程，得来的结果才可以叫作判断，这就好比道德斗争的结果才是明确的道德判断一样。

这种建议确实有可取之处，但我们还是要问，这会不会只是凑巧呢？所有的判断都必须以这样的方式产生，这是不是判断的基本特征？或者，如果说并非所有，而只是大部分判断以这种方式产生，那这会不会只是碰巧？如果我们想要找出所有判断都具备的一条普遍的不可剥夺的特征，弄清楚这些问题对我们来说就十分重要。一种偶有属性，即使在许多例子，甚至所有例子中都能找到这种属性，它也还是不能令我们满意。比如下面这个小小的例子：我走到一个朋友的房间，看见桌上有个东西，它的形状大小都和香蕉一样，但却是亮蓝色的。我的第一反应就是：这是一根香蕉，因为我想不起还有其他这样大小、形状、质地的水果，但这颜色让我很疑惑，我从没见过蓝色的香蕉。我饶有兴趣地仔细研究它，并且发现它的气味和味道也和普通香蕉一样。综合所有这些，尽管这颜色不寻常，我

还是决定它实际上就是一根蓝色的香蕉，并且告诉自己或跟我一起的某个人，说“这是一根蓝色的香蕉”。这样，我的陈述能够称为判断的所有前提都具备了：深思熟虑、权衡与抉择、犹疑的结果，我最终决定自己有理由把它称作蓝色的香蕉。然后，我心满意足地离开了。当我第二天回到这里，再次看见朋友桌上这个奇怪的水果时，我便对它的主人说“这是一根蓝色的香蕉”。今天，完全没了昨天的犹疑不决，我只是重复前一天得出的结论；我根本没必要犹豫或思考，所有这些昨天就已经完成了。而我说的话，却跟昨天仔细思考后说出的一模一样，但是，昨天我做出的是一种判断，今天我做的只是陈述，除非我昨天不得不做出的思考能够赋予我今天的陈述称作判断的资格。同样，如果我第一次到朋友的房间时，朋友正好不在场，那他也不可能知道我说“这是一根蓝色的香蕉”是不是在做判断。这样就有了两个一模一样的陈述，其中一个是判断，另一个却不是，因此，对于一个只听到其中一个的人来说，则根本无法分辨他听到的到底是判断还是陈述。

这样，这种建议似乎只是给我们提供了一个线索，但并未给我们一个满意的答案，到底什么才是一个判断的标志性特征呢？循着这一线索，我们或许可以找到一个解决办法。判断是在一个犹豫过程结束时做的；我朋友理所当然认为的判断，是

在我希望传达给他一种对那个奇怪水果的兴趣和惊讶之情时做出的，虽然这事实上并非判断。我们暂且假设，我朋友认为我做出的是判断而不仅仅是陈述—— 假设这种想法是正确的，我们就会发现，我在深思熟虑后做出的判断，要么是为了向自己宣布自己的决定，要么就是为了向他人传达自己的决定。为了让自己更明确自己思考的结果，于是就形成了一个明确的断定：“这是一根蓝色的香蕉”，而为了向朋友传达我的想法，我便把这句话说了出来给他听。

此外，如果这是我们做出判断的真正原因，回想一下关于道德判断的结论，毕竟道德判断是我们正在讨论的判断中的一种，我们就能够找到一个解决办法。在需要做出道德行为的情况下，总是有可能做出一个道德判断的，但这也并不是非做不可，除非我们刻意地从理智的角度去看待整个情形，因为行动本身就等于是明确的判断—— 这是善的。同样，这一原理也可以运用到其他类型的判断中，判断总是可以在任何情况下做出，但并不是所有情况下都必须做出一个判断。如果我选择理智一点，那么我就可以明确地做出判断：“这是一根蓝色的香蕉”，仅仅为了向自己展示它的重要性。并且如果我想要再次明确这一点的话，我也可以在之后再向朋友说出同样的陈述。然而，这两种情况我都没有必要这么做；事实上，在第一种情况

中，除非我对自己是否应该这么做还有疑问，否则我不会对自己这样说，因为在实际情况中，人们极少会向自己明确地做出判断，也就是说，人们一个人的时候很少可以从理智的角度考虑问题；而在第二种情况中，我根本不需要通过明确的判断形式，就能够很好地表达我的意思，比如我可以对着桌子竖起大拇指，并喊“蓝色的香蕉”，这几个字就足以用来表达我的意思了。

3. 判断、推理与认知

> 我们所有的知识都由经验开始，但这绝不是说我们的一切知识都来源于经验。

这样一来，判断就可以说是思维过程中某个既可以明确表达出来，也可以不必明确表达出来的阶段。现在我们必须做的，是尝试将这个过程定义得更为清晰，而为了这一点，我们必须仔细审视一下，在我说“这是一根蓝色的香蕉”之前到底发

生了什么。在这个过程中，我们会发现我们正在讨论认知的问题，而这是一个逻辑学、心理学和形而上学共同讨论的问题，它试图向我们解释，人们在看见某个事物时会发生什么。

当我走进朋友的房间时，我看到了一根蓝色的香蕉，这个看的行为是否能够剖析成多个部分呢？根据某一种理论，我在看东西时是完全被动的；客体发出感觉材料，我的眼睛接受它们，然后传递到大脑，再传到思维，并由思维产生一个与客体对应的观念。客体具有在我的思维中创造出各种简单观念的力量，而在这个例子中，我接受到的则是：蓝色、特定的形状、特定的大小等。我的主动反应开始安排和调整这些由被动感觉提供的材料，直到形成一个复杂的观念，首先是“这是一根香蕉”，接着是“这是一根蓝色的香蕉”。然而，这种将整个过程分割为两个独立部分（物质与精神的，或主动与被动的）的观点，依然存在一个必须面对的问题，这同时也是代表性感知说的致命问题，即原本被动的东西是如何能够变成主动的？原本物质的东西又如何能够造成精神上的影响？如果我们坚持下面这两点，我们就可能在一定程度上碰到这个问题：第一点，在整个过程中，活动始终在进行中；第二点，无论是否有“物质的”东西，只要它没有变成精神的，那它就毫无意义。

第一点也可以用另外一种方式来表达。当一个人看东西

时，是他通过眼睛看外界的东西，而不是所有碰巧进入视线范围的东西他都睁大眼睛去看。人类思维，如果还算是思维的话，那么它从本质上就是主动的、能产的、始发的，它不可能躺在那儿等着某种力量作用在自己身上。并且，当一个人通过自己的眼睛看周围环境时，他的整个过去和现在都将对他看到的东西产生影响。由于人与人之间的差异，对于同一个性质稳定的客体，有人会觉得厌恶，而有人却喜欢；对于任何事物，比如道德、政治、宗教甚至哲学，人们的观点都不尽相同，因为我们所谓的同一事实，在不同人眼里会展现出完全不同的面貌。以英国的洛克、贝克莱以及休谟为首的经验主义者认为，人类的所有知识都来源于经验，因此婴儿的头脑就好比一张白板或白纸，各种各样的简单观念都可以通过外界客体的活动灌输到这张白纸上。因此，对于这种观点，我们大可以这样问道：这样的头脑如何进行涉及感觉观念的回忆、重组和调整这样有限的活动？然而，对我们来说，更重要的事情是谈谈与之相反的一种观点，这种观点认为，人类天生就具有一定量的先天观念，人类的生活包含了一个通过外界刺激把这些观念变成真实存在的过程。或者说，至少我们不能否认，不考虑特殊经历，在某些方面，人脑从本质上就具有认识的能力。人类知识局限在特定的领域和特定的模型，如果未经加工的经验要被理

解并转化成知识，它就必须属于特定的领域、与特定的模型吻合。康德用一句话总结了这一观点：“我们所有的知识都由经验开始，但这绝不是说我们的一切知识都来源于经验。”他坚持认为，构成经验的，除了经验主体以外的因素，还有一个来自经验主体本身的因素，即主体指导经验提供的材料进入可理解的通道。这种主体的贡献不能被看作是与来自外界的贡献相同的一部分，而应被看作是一种对外界材料的组织方式，通过这种方式使其变得可以理解，并转化成知识。事实上，这种主体的贡献甚至更为根本，没有它，就无所谓经验这种活动，也无所谓经验的主体。然而，我们依然要认识到抽象名词的危险。我们总是太频繁不假思索就说经验教会我们、经验告诉我们、经验给我们信息、经验提供知识，就好像经验是一位高效率的老师，而我们则被动地接受知识。实际上，经验根本不是这样的；如果不作为我的经验、你的经验，或者其他有意识的特定主体的经验，它根本就不可能存在。经验不是主体之外或与主体相对的东西，它实质上是某个主体的一种活动：如果没有主体，也就没有经验。经验主义者的理论弱点就是忽视了这个基本事实，把经验说成是一种作用于一个被动的甚至无意识的主体上的东西。 然而，所谓的相同事实，在不同的主体眼中却可能呈现出完全不同的样子，具备不同程度的吸引力，就好比专

家和门外汉对于一支曲子、一幅画或一朵花的感受有天壤之别。专家能从中领会比门外汉更多的东西，但这种外在的刺激却被认定是一样的，因此，这种差别就只能是由经验主体的不同而引起的。人类同属于一个类别，仅仅在细节上有差别，如果相对来说，相似的人类作为有意识主体的经验都能有如此大的差别，那么即使外部情况依然完全相同，不同类别主体的经验也会相应不同。猫对老鼠的态度与人类不同，仅仅因为外部客体的吸引力完全不一样；我们认为动物、鸟类、昆虫和植物的经验在数量和质量上是递减的，直至意识停止，因此经验也就无从谈起。

第二点则会再次引出之前提过的关于填补精神与物质之间的鸿沟所遇到的问题，除非我们能够解开这两个不可调和的元素是如何通过人类得以融合这个谜题，否则这些问题就不可能有满意的答案。我们能做的，只是认可并强调它们在认知中的重要性。这样，我们就几乎不可能简单地描述康德的学说了，因为这要么会限制其意义，使之变得既晦涩又无用，要么就有可能完全误解其原意。虽然有这样的顾虑，但我们或许还可以说，康德认为在认知经验的每个时刻，主体以外的东西都是乱七八糟、杂乱无章、零零散散的感觉印象的反应，然后经过分门别类，即通过各种适当的渠道将它们转化为经验材料，最后

作为感知到的经验对象进入大脑。然而，康德也不能解释这种分门别类是怎样进行的，因此，他只能为这个任务创造出一种特别的能力，但这根本就不能算是一种解释，他只能说确实有这样一个过程。 如果说得粗鲁些，我们可以形象地将它称为“绞肉机”理论。一块块不相关的、未成形的原料都被扔进机器里，经过适当的操作后，全部变成了香肠碎肉。这样的类比绝对是不完整的，因为香肠和香肠碎肉毕竟都是物质的东西，而我们试图解释清楚的，是物质的成分如何转化成精神的东西。然而，即使这种类比是完整的，认知活动也无法用绞肉机的工作原理来解释。我们怎么知道展现在我们面前的各种物质材料会通过我们精神的绞肉机呢？如果其中某一块没法吸收会怎样？而且，我们有什么依据事先断定我们有能力整合展示我们面前的零零散散的经验的材料？

然而，如果思想的存在不可否认，那么就必定存在一个将物质的东西精神化的过程，并且不管其过程多么复杂，这种转化也必定是发生在认知的过程中。这样，乍一看似乎就有了两种类型的判断，一种关于抽象概念，一种关于真实存在的事物。当我说“美德是值得称颂的”时，这句话的主语就是一个我摸不着、尝不出、闻不到、看不见的，也无法通过其他感官感受到的东西：我或许可以看到所谓的善行，或者看到代表美德

的雕像和印在纸上的文字，但我绝对没有办法对美德本身有感官上的认知。我说到的是一种概念，一种完全非物质的精神的东西，这种类型的判断与我说“这是一根蓝色的香蕉”时所做的认知判断是有区别的，然而，这两种判断在本质上却是一样的。因为如果从“概念”这个词对应的形容词的角度来说，这句话中的主语和美德一样也是非物质的、精神的、概念上的。除非零零散散的各种感觉（如果它们真的存在的话）转化成精神上的东西，否则我就无法将它们用以思考，因为思考只能是关于概念的，并在判断的过程中清晰起来。这在常理上可能很难接受，有人会反驳说：“你的意思是，当我说‘这个橙子是酸的’时，我所说的根本就不是那个真实的橙子，而只是我自己概念中的橙子？照这样，那我的判断指的难道就是我概念中的橙子是酸的？”我们的回答很简单：“你所说的‘真实的’橙子指的是什么？离开你对它的认知，你对你所说的‘真实的’橙子还知道些什么呢？除非它进入你经验的范围，并且转化成精神上的、概念上的东西，否则你根本不可能知道它。只有首先经历了这种从物质到精神的转化，你才能够谈论它；在你对它的经验之前，你对它一无所知。离开经验，它从本质上甚至都不能叫作橙子，它什么都不是，思维也不可能对它有任何态度。如果你硬要这么说的话，我们可以说你概念中的这个橙子在你的概念

中是酸的，就好比我们之前已经说过，其他人可能会认为你所指的这个橘子是甜的，这样一来，要么就是这个真实的、本质上的橙子可以既是酸的又是甜的，要么就是你个人关于它的概念是酸的，而另外那个人则认为是甜的。” 这两种判断从本质上都是一样的，都是对精神内容和概念的判断，不同的是，认知判断首先要将物质的内容转化成精神的，而另一种判断的内容则是已经精神化的东西。

这对我们分析在我做出 “这是一根蓝色的香蕉”这个明确判断之时，以及之前所发生的事，能有什么帮助呢？我们无法进入到从物质到精神的转化过程中去，只能推测这种对两个相互排斥项的问题描述是不符合实际的，从而认定除非这两者——精神世界和物质世界之间存在一种共同的因素，否则贯穿我们整个生活的感官知觉就根本不可能存在。“这个”已经被概念化，已经不再是一个物质的东西，而是一个精神的东西了——这就是这种思想的精神冒险的起点。但我们不能止步于此，当我们把精力集中在它身上时，就等于把它从它周围的环境中剥离出来了，同时，这也迫使我们不得不关注其锯齿状的边缘。一旦我们开始看它，甚至想到它，我们就能感受到这种压力。我们不一定要去想它，但一旦去想，就必须紧随着它的引导。我们挤进了整个相互联系的关系网，思考活动便是探索锯齿状

边缘，以及清楚认识并阐述“这个”与宇宙中其他一切东西的关系；我们所做的是发现，而不是创造，是探索我们选定的客体所隐含的意义，并通过思维和语言将其清楚地表现出来。

这种精神发现的活动就叫作推理。我们之前已提到过，这个推理过程的实质，就是一种由眼前看得见的东西，到既非眼前的也看不见的东西的转变过程，或者说推论的过程。所以现在就可以说，一般而言，推理就是指之所以说“某个事物是这样的”可以由“另一个事物是这样的”推断而来，或者更正式些，S由于是M，所以才是P。 这就是说，因为主体是媒介，所以才能是推断的结果。比如我们之前的例子，因为我将克雷灵顿馆和学监联系在一起，并且我知道学监通常在上午举行面试，此外只有正式的场合学生才会穿学士服，所以当我在上午十点看到这些人穿着学士服在克雷灵顿馆前时，我便推断他们是要去见学监。因为我明白，如果没有有意识主体的存在，就不可能有意识，所以我会和笛卡尔说一样的话—— 我思故我在。而我们现在的问题则是，在“这是一根蓝色的香蕉”这个判断中，能找到任何一种媒介吗？换句话说，当我们这样陈述的时候，我们是否是在进行推断，还是说我们正在做一件其他的事情？认知及其得出的判断，是否与推断及其最后的判断属于两种不同的种类，又或者说，它们都只是同一活动的不同案例？

提出这个问题，就是为了寻找答案。除非我们有把这个特定物体归到某个类别的依据，否则我们就不应该说“这是一根蓝色的香蕉”；只有当我们认识到它具有某些特定的特征，并且这些特征与我们概念中的蓝色香蕉一致时，我们才可以说它是一根蓝色的香蕉。由于我们发现这个物体的大小、形状、质地、味道和气味，都和我们所知的香蕉一样，因此才做出了初步的判断：这是一根香蕉。又因为通常我们不会将它的另一个特征—— 蓝色，与香蕉联系起来，因此我们感到困惑，于是又进行进一步验证，最终相信这个东西虽然古怪，但确实是蓝色的，也确实是香蕉，也就是说，这是一根蓝色的香蕉。我们将某个物体归为某个类别，是因为我们认识到它具有这类物体的特征，这个过程从我们看它第一眼的时候便开始了。首先受到刺激，而这种刺激来自物质的物体与我们感官的物理上的联系；接着在物体被精神化之后，便有了一连串的质疑与斗争、挫折与进步，最后才能做出明确的判断：这是一根蓝色的香蕉。这样，在某种程度上，这整个情形都是我们自己造成的，因为我们完全可以忽视它，也就不会有之后的思考了，然而，我们却对它产生了兴趣。是我们把它从它所处的背景中抽离出来，是我们把仔细审视它、还原它的义务强加给自己的，而这跟数学论证一样，其实就是推理。

这是一个持续不断的过程，其中每个步骤环环相扣，没有间隔。有时候，我们会在中途对目前的情况做一个清晰的总结和判断，但这对整个过程来说，并不是必不可少的，这只是整个过程中出现的一种任意性的干涉。为了让自己更明白，或者把自己认为惊人的、有用的、有趣的结论传递给他人，我们会中途打断整个过程，将某个瞬间的情形分离出来，就好比从动态的影片中提取出静止的剧照。我们把某个时刻定格，就像《平原上的城市》中洛特的妻子在路上被撞倒那一幕一样，而我们定格的则是一个判断。或者换一种说法，我们从推理的过程中取出一个切面，这个切面就是判断。

4. 判断和行动

无论有没有判断，我们都要不断地从认知转到行动。

这个判断并不一定就是整个推理过程的终点，我们可以清楚地从道德判断的过程中看到这一点。在道德判断中，明确地判断只是一个阶段，在行动之前，这种判断既有可能公开表达出来，也有可能并不表达出来。同样的结论也适用于下面这个例子：它不涉及特定的道德行为，但在行动之前，同样存在从最初认识到整个过程结束这样一连串的续发事件。

假设我正走在牛津大学的主街上，发现某个商店外面有一张白纸，上面散乱地印着大大小小、形状各异的蓝色标记。鉴于之前的经验，我知道这个商店外面通常可以看到接下来的学校足球队的赛程，并且我知道，这种白纸蓝字正好是足球赛事宣传海报的特点，于是我立即得出结论：这就是球赛的宣传海报。目前我能知道的也只有这些，因为我离海报还有一段距离，而且我的眼睛还近视。但我对它的兴趣促使我走向它，很快便能辨认靠近顶部的大字母，我想都没想便认出它们是“O.U.R.C.”；它们下面有一个蓝色的小标志，我再次迅速认出来是一个“V”。接下来就是这个宣传海报中的新奇元素了，因为我看到的是一个每周重复使用的通用形式，因此根本不用经过推断就能轻易解释。这里的三个大标志，我已经认定它们是字母，虽然我并不知道它们是哪三个字母；走近后，我发现是“R.A.F.”。现在我知道它们是皇家空军队的常用缩写，于是得

出结论，学校将和皇家空军队比赛。然而，如果我独自一人，我就几乎不可能就这个结果向自己做出一个明确的判断。反过来，假如有人在我身边，并且对这些信息感兴趣，那么我就可能会做以下这两件事之一。首先，我可能会做一个明确的判断，然后提议去看比赛，并问他是否有兴趣一起去；其次，我更可能用手指一下海报，或者抬头示意一下并问“怎么样啊”。我们已经就这个问题进行了许多推断，而在这最后关头，他可能会推断我正在邀请他一同去看比赛，并且他可能会回答“好的”，也可能会回答“我恐怕不能去”。然而，这还不是一个完整的推断过程，只有当我和他，或者和其他什么人，按照我们从海报上的某些标志推断出时间和地点，去观看了这场通过另一些标志推测出比赛双方的名字，并通过某些联系推测出双方为军队和教育机构的比赛时，这个过程才能完整。无论有没有判断，我们都要不断地从认知转到行动。这整个过程中，主体自身的因素起着很明显的作用，他对海报出现的期望，有关缩写意义的原有知识，对当地的了解，以及想要观看球赛的倾向，这些都起到了重要作用。谈到这些因素，我们又必须回顾一下关于判断的正误以及如何区分它们的讨论。然而，目前我们只需要认定，这是一个不间断的过程，除非我们在中途随意地停下来做一个明确的判断。

5. 共 相

如果我在脑海中将一个物体归到某个特定的类别中时，我其实是在将它和我脑海中另一个类别的观念进行比较，并发现这个物体与这一类物体有着如此多的共同特征，于是就理所当然地宣布，我脑海中的观念所代表的这个特定物体属于这个一般观念代表的类别。

现在，我们必须回到我们得出“这是一根蓝色的香蕉”这个判断的过程中来。假如我们的结论是正确的，那就必须弄清楚，我们是如何将这个我们在感官上经验的物体这样命名的。我们为什么要以这样或那样的名称来称呼一个物体呢？我们有什么依据把一个物体归到某个特定的类别，并用这个类别的名称来称呼它？这个问题必须与另一个与之相关但有所差别的问

题区分开来：是什么使一个物体与其他物体区分开来？前一个问题关注的是物体与我们的关系以及我们如何为它命名，而后一个问题则是对物体的本质和构成原则的一种探索，并且尽可能抛开其自身与对其认知、归类和命名的主体的联系。我们眼前的问题则是，我们有何依据，将我们感觉经验的这个特定物体命名为“香蕉”。

这个名称显然指的是一个类别，这个类别包括了许多不同的特定物体。这些物体并非一模一样，否则就不能称之为许多，而应该成为独一无二的了。但是，它们有足够多的共同性质或特征，因此才能以相同的名称命名。当我带着为它归类的目的去考虑物体时，我命名的其实是我观念中的物体。能够被归类或命名的物体，首先必须是观念上的，必须先从物质、客观的转变成精神、观念上的，因为只有经过这种脱胎换骨的转变，它们才能进入我的经验范围，我才能谈论它们。我给某个物体起的名称，同样也代表了我思维中的某一观念。我给一个物体命名的类别名称，同时也代表了我脑中的一种概念（说“我脑中”的危险主要在于，它暗示了一种空间上的关系，而这种关系与脑海这个词是相悖的，除非脑海是有广延的，位于某个确定的地方，并且在空间上是可分的，能够像一个盒子一样容纳物体，而说“我脑中”的，则暗示了这些概念是我自己的精神产

物），因此，如果我在脑海中将一个物体归到某个特定的类别中时，我其实是在将它和我脑海中另一个类别的观念进行比较，并发现这个物体与这一类物体有着如此多的共同特征，于是就理所当然地宣布，我脑海中的观念所代表的这个特定物体属于这个一般观念代表的类别。我们用来指这类观念的词，就被称作普通术语，或者通用术语，或者更简单地说，共相。

只要是会说话写字的人，都不能否认这些词的存在，不能否认我们要使用这些词，然而，它们的起源问题却引起了众多争议。这些共相是什么时候进入我们头脑的？这些用香蕉、人类、马、黄金这样的名称来表示的类别观念，是从什么时候开始出现的？经验主义者会说："如我们所料，它们都源自经验。"这种综合的类别观念是人类利用思维从各种特定物体中抽象出来的共同点，然后将它们作为一个类别并为之命名。我们视为简单观念的黄颜色、硬度、重量等，都共存在于某一特定物质，不同于尺寸、大小等可能出现在任何情况下的性质——它们被命名为"黄金"。因此，这个单词对于提到它或听到它的人来说，从此以后便代表了这些性质引起的感知者头脑中的综合观念。这样一来，"我们为什么把这个物体叫作人"这个问题的答案变成了：我们的父母或老师告诉我们，有这些特征的物体就叫这个名字；如要问，是谁告诉父母或老师这些的，我们

就将一直追溯到某个人，或者是某一群人明确声明了有这样一系列特征的—— 就叫作人类。这一系列的特征被称作物体的唯名本质，认为这些经过挑选的特征集合的命名只是一种随意行为的人，就是概念论者。　　他们说，由于我们能够创造新的事物，我们也能够创造这些新事物的观念，因此也能创造用于表示这些观念的词；所有科学论文都表明，我们需要创造新术语来表示新化合物，例如我们创造“葡萄柚”、“水上飞机”这样的单词来表示新的发明创造。就它们的起 源来说，这些词在所有的类别词中都是十分典型的，甚至也是最简单的，所有这些都是人类任意性的创造（这种极端的学说被称作唯名论，唯名论认为被称作具有相同名称的事物，它们只有名称是相同的，唯名本质甚至都是不存在的。现在，已经很少有人持这种观点了）。

然而，这种看似简单的观点还是存在一些问题，其中最严重的一点则是：通常，同一个词在不同人眼中的意义并不总是一样的；或者对于同一种情况，换一个角度来看，人们就不会一直用同一个名称来称呼同一个物体了。洛克自己也承认，物体的唯名本质可能随着感知者的改变而改变，例如，雪莲花的唯名本质在盲人和植物学家眼中就会大相径庭，这些代表同一个词的性质的集合之间，有着很大的差别。在这一点上，洛克

抛弃了概念论，并承认要回应这种反驳，就必须考虑与唯名本质相反的物体的真实本质。物体的真实本质也回答了我们的第二个主要问题—— 是什么使物体成为物体本身。根据洛克的物质观，我们是不可能找到答案的，我们提出的唯名本质也只是对这种只有上帝才能了解的真实本质的无限逼近，但始终不能与之等同。然而，为了确定人们赋予同一个单词的不断变化的意义，我们必须假定一个真实意义，即使我们并不知道它到底是什么—— 我们正在试图为一个只有上帝才能解答的谜题寻找一个必然不完整的答案。

柏拉图意识到数学概念这个独一无二的特征，并认为数学概念具有的现实性会高于特定物体，但低于他称之为观念和本质的真实本质，因为特定物体难免会被它自身与它无法理解的物质之间的联系所影响。这种对三种物质存在和精神存在的等级划分，乍一看似乎是完全颠倒的：一般常识会认为，实实在在存在的椅子、桌子应该是最真实的，能够提出但无法举例说明的数学概念应该是部分真实的，而精神上的观念则根本谈不上真实。然而，柏拉图判定，真实性的标准并不是空间上的固体性和不可渗透性，而是能够被思维所理解。物质对于他来说是视而不见的、毫无用处的东西，没有任何有意识因素，因此，物质本身无法引起感知它的思维的任何共鸣；它只是一片

空白的、毫无意义的黑暗，除非无形的物质被赋予某种可以理解的本质，否则思维根本无法意识到它。现实生活中，一切“出现又消散”的物质都是如此，思维只能部分渗透它们。只有能够完全被思维所理解的，才是完全真实的，而这些都是完全精神、完全自由、完全被物质所影响的：观念就是这样一种自由的、能被理解的、真实的东西。

关于概念学说的起源和发展的细节，有各种不同的观点。有人认为，这是柏拉图的《对话录》中记录的苏格拉底的著名观点，他所有的听众都熟悉这一观点；也有人认为，主要观点是苏格拉底的，柏拉图只是对其进行拓展和运用；还有人认为，这整个观点几乎都出自柏拉图一人。如果柏拉图仅仅拓宽了一条已有的理论，那么我们通过《对话录》便能推测出其泛化方向，但从整体来看，苏格拉底对道德上的观念尤其感兴趣，而柏拉图意识到了还需要有事物的观念，比如微不足道的头发、灰尘、泥土和人工制造的床、桌子等观念。这些都不是真正的问题，因为无论床是如何制造出来并被命名为床的，都是根据其内在原理，或者说真实本质而来。这一点与任何并非人类创造的事物，比如大海和太阳，是完全相同的。然而，在其所有发展阶段，这种学说一直强调了以下极为重要的两点。

第一点，观念是完全精神的、非物质的，或者说只能被纯

粹的思想所理解和渗透。 因此，人类不能完全认识它们，因为人类的思维被束缚在物质的血肉之躯中；只有在这种联系产生之前或者消除之后，人类思维才能够直接、自由地与观念进行彻底交流，这就是柏拉图关于天赋观念（他关于回忆的理论）的独特诠释的依据。他认为，在我们来到世界上之前，我们就已经有了这些观念的经验，我们在这个世界上对特定物体的感官经历，使我们不断想起它们所重现的类似的已有观念。 只有当思想再次脱离肉体，它才能够回到可以理解观念的状态。人类身上精神与物质的这种融合，使得对普通物体的认知成为可能，但却使完全理解精神上的观念立即变得不可能，这一点足以纠正“观念是人类创造的产物以及人类智慧和唯名本质抽象的结果”这种错觉。柏拉图明确反对这种观点，他认为人类只是想到了这些观念，但并不一定就说明这些观念是人类所有。如果是，那它们就应该是流动的、变化的、有限的，然而它们却是固定的、不变的、永恒的。

第二点，如果它们是精神的，却又不是人类思想创造出来的，那它们必定是其他思维的产物，就好比人类思维与人类的想法的关系。 这种假设是所有这类观点都认同的，无论是强调观念的观念论，还是与唯名论相对的实在论，都赞同这种假设。宇宙中一定存在一种人类思维之外的思维，因为这种观念

必定是思考的产物，然而却不是我们人类思考的产物。这与“观念堆积在天堂”这种全然误导性的说法的意思正好一致，观念的本质决定了它并不能　像阁楼里的苹果一样储存起来，它需要被想起，并且只能通过一种思维活动才能被想起。因此，对于支持这种学说的人，从柏拉图到布雷德利来说，存在一位工匠，或者上帝，或者一种绝对思维，就显得必不可少。此外，这种思维还必须与人类思维属于同一类，因为这些思想是要被人类思维所理解的；事实上，除非我们能够理解这种思维，并且更大程度地领会它们的意义，否则我们就根本没法取得任何进展。现在，我们已经看到了无限思维存在的形而上学依据，与道德上对需要全善上帝的依据其实是一样的，因此，这类形而上学的理论通常在某种形式上与神学理论联系密切，这也就不足为奇了。 没有这一类的支持，整个形而上学架构就将崩塌。

然而，如果我们承认存在共相这样的事物，那现在的问题则是，它们又是如何与个相联系起来的。一匹白马、一匹棕马和一匹黑马，这三者之间是什么关系，它们与马的共相又是什么关系？马的共相并不等于一匹马，这一点虽然经常会被忽视，但却十分明显。只有想到这个简单的事实，并理解了构想与想象之间的差别，才能够避免像贝克莱和其他许多人一样，将三角形的共相和特定的某个三角形混淆起来：他在抨击洛克

时，问洛克要怎样才能有“一个既是直角三角形、等边三角形、等腰三角形，又是等角三角形的三角形”[17] 。显然这是不可能做到的，然而，也没有人要他这么做。他试图将所有个别的三角形可能有的性质，全都合并到某一个特定的三角形中，这当然是不可能的，但他也不能因此下结论说共相不存在，或者说共相只存在于病态的头脑，因为他想到的根本不是普遍的三角形的观念，而是在想象一个特殊的三角形，并试图赋予它自己所知的通常三角形的所有典型特征。但三角形的共相并不是一个三角形，只有清楚地认识到共相和想象个相之间的差距，才能避免这种混淆，并认识到共相是一幅精神上的图画。

感知到或想象中的特定的马，与所有马都具有的并使之都称为马的共相之间，又是什么关系呢？这种存在的本质是什么？不可能每一个个体都完全体现所有共相，或者说拥有所有共相，否则整个共相就将同时出现在不同的地方，而这显然不可能。反过来，如果每个个体分别包含共相的一部分，那么无论哪儿都将没有整个共相，共相也不再是一个整体。此外，一个非量的东西也不可能会有一定的量—— 无论多少、整体还是部分， 出现在任何一个事物中。同样，个体也不可能是某个原型的肖像、复制品或仿品，虽然这样可以保留共相的完整性。个体与共相只能说是相似的，因为它们具有某些共同的特征，

而这又要求它们同时都属于某种更高级别的共相之下的个体，我们还可以这样无限地推理下去。

这里的困难主要在于，试图用共性与个性的关系，尤其是用其他关系的角度去对其进行解释，例如存在关系、定量关系、相似关系。承认这是一种独一无二、与众不同的关系不是更加明智吗？定量关系和相似关系也不能用其他关系来表达，为什么共性与个性之间这种基本的关系必须能够用其他关系来解释呢？如果我们承认它是一种独一无二的、无法用其他东西来解释的关系，我们就能心满意足地认为共性与个性的关系是我们已知关系中的一种：它就是这样，试图用其他方式表达注定会失败，就好比用另一个事物来定义某个事物是注定不会成功的。

相关参考

柏拉图，《巴曼尼得斯篇》。

F.H. 布雷德雷，《逻辑原理》，第一章和最后关于推理与判断的篇章。

B. 鲍桑葵，《逻辑概要》。

第八章 真理

1. 判断与真理

> 一切判断都含有一个并非来自我们已有经验的因素，因此，一切知识也包含这样一个因素。然而，无论是就判断的某个特定的部分，还是就经验本身的可能性来说，仅仅承认这样一个已有因素的存在是远远不够的；要更进一步且更确定地说，世界上存在一种独立于任何经验的知识。

现在，到了我们不得不对某个单词做出解释的时候了。我们从开篇就一直用到这个词，却没有对它进行解释。我们首次用到它，是在区分假设和绝对真理的时候，此后便不得不经常用到“真实的”和“真理”这两个词，并且同样没有深究其含义：现在，我们必须试着消除由此而来的责难。

直到现在，我们才首次正式讨论真理这个问题也是有原因的，直到最近，我们才了解到这种本身就有对错之分的事物。除了判断、陈述、断言（这里我们把它们都视为同义词）之

外，其他任何事物都是没有对错之分的。我只有做了明确的陈述，才可能进入到对与错的范畴。事实、观点、行动、感觉、认知，它们本身是不可能有真假之分的；只有关于它们，或者体现它们的判断，才可以称为对的或错的。在我明确断言之前，我们并未涉及真理性的问题，我们涉及的只是确定性的问题，而确定性的问题适用的是感官知觉。我们不能说一种感官知觉是正确或错误的，然而，它却是永远确定的。这就是说，没有人能够否认我直接拥有的感官知觉。人们可以就我以感官知觉为基础的断言，或者从感官知觉得来的结论进行争论或表示反对，但是，对于我把手伸向火焰并感到炙热，或者说我有了一种对热量的感官知觉，没人能够对此表示否认或者提起争论。我感到热这件事是确定的，但实际上它也是空洞的；只有当进行到推断的过程时，这种感官知觉才能说是对我有用，或者是对其他任何人有所作用。并且，一旦我这么做了，一旦我走出自己感觉确定性的温暖的小世界，我就有可能被告知我说的并非事实。只要我判断说“我很热”，人们就可以提出反对，因为这样我就是在就某件并非完全私人的事情进行陈述；我说的是，“热”这个公共的单词现在适用于我，而这个陈述既可能是真的，也可能是假的。

我们所谓的知识，正是由这样的判断构成的。我们知道二

加二等于四，恺撒大帝殉难于3月15日，偷窃是不对的。如果假设这些陈述都代表特定的事实，可以说我们也并不会比现在这些判断更接近事实。事实并不是我们拥有的知识，我们永远不可能抵达事实，因为事实的本质完全不同于知识，如果硬要说它是什么的话，它则是一种精神活动的产物，是认识的产物，正如判断是判断的产物一样。脱离某个人了解某种知识这一事实，而去凭空想象知识，就好像知识可以离开拥有它的思维进行传播，这对我们毫无益处。但是，正如我们在从特定的智力角度去考虑推断的过程中，排除一切其他因素，专注于这种过程在特定阶段的表现形式；我们也可以把知识转化成判断，把判断作为知识的表现形式，并把它从创造它的活动中独立出来，再进行考虑。如果要讨论知识的真理性或虚假性，我们就必须这么做，但同时，我们也必须时刻牢记这一点。

在提出“真理是什么”这个问题前，还有一个问题需要解决。一切判断都含有一个并非来自我们已有经验的因素，因此，一切知识也包含这样一个因素。然而，无论是就判断的某个特定的部分，还是就经验本身的可能性来说，仅仅承认这样一个已有因素的存在是远远不够的，要更进一步且更确定地说，世界上存在一种独立于任何经验的知识。在经验的过程中，我们发现之前所不知道的事物，然后在我们的判断中，用

一个新的谓词为主语断言，因此，作为经验的结果，我们做出的任何判断不仅可以称作经验主义的、后验的，还可以称作归纳的；这里的归纳并不是指其商业上的意义，而是指一个新的谓词被用在主语身上，并且这个谓词并非来自我对这个主语已有的知识。很明显，大部分我们做出的判断都属于这种类型，比如我说，“猫在垫子上”；抛开我看到它在垫子上的经验，猫的本质绝不会使我认为它必须在那儿。事实上，正统的英国哲学家认为，判断，或者说知识，只有这一种类型。然而，既然它是经验主义的，那就必然涉及由经验所包含的一切偶然性；此外，虽然其提供信息的作用不可否认，但批评者们却指出，单纯通过经验，我们不可能得出任何绝对正确的知识。因此，还有一种相反的观点认为，存在一种必然的、普遍的、完全无需以任何经验为根据的知识，因为它本身便是独立于经验的；事实上，这是一种不仅在时间上而且在逻辑上都先于经验的知识，一种先验的而非后验的知识。与信息性的知识相比，它则是一种分析性的知识；换句话说，它从主体中提取出某个已有的特定谓词，并对其进行肯定，例如，我说“三角形的三个内角之和为180度”，我根本不需要有对一个三角形的真实经验就可以得出这个命题（事实上我根本不可能有对三角形的真实经验），仅仅从三角形的定义便能推导出三角形的内角之和。这

种知识先验的本质清楚地体现了其必要性和普遍性，无论现实世界中是否存在三角形，无论我是否是色盲，无论经验的一般前提是否满足，对于一切可能存在的三角形来说，这个陈述都是正确的：假如真的存在这样的知识，那现在的问题则是，它是否是在任何方面都富有成效的呢？如果它只是肯定主语定义中必然具有的某些性质特征，那我们关于这个主语或其他主语的知识，在这种明确的肯定中又增加了什么呢？另外，源自经验的信息性知识虽然对我们有用，并且能够提供信息，却并非必然的，而是偶然的；那么反过来，先验的知识、独立于经验的知识，虽然是必然的、普遍适用的，但并不是信息性的。康德的哲学便是在努力找到一种结合这二者所具有的更有价值的特征的判断，这种判断既是信息性的，又是必然的，既是归纳的，又是先验的。

2. 真理符合论

> 一边是现实，一边是我对现实的观念或陈述；当其中一个与另一个重合时，它们就是相符的，我的陈述就是正确的，否则就是错误的。

> 这似乎是一种非常直观、合理且充分的观点，毫无疑问，这也是一种隐藏在对正确和错误这两个词最普通、最肤浅的用法中的观点。

现在我们要问的则是，我们凭什么说这些判断、分析或归纳、先验或后验是正确的。自然会有这样的答案：真理关系是指，我们通过判断表达的观念和这种判断所代表的客观事实之间的关系；简而言之，如果陈述与事实相符，它就是正确的。这其中包含了一种二元论，一边是确定的、真实的、物质的外界现实，一边是我们关于它的观念；这二者一个是一般的、公共的，一个是个人的：如果个人的陈述与整个公共的事实相符，或者个人的陈述代表了公共的事实，那这种陈述就是正确的，否则它就是错误的。例如，假如我说太阳离地球的距离是两千万英里，我便是在做一个我认为与客观事实对应的陈述，也就是两个实体之间可测量的距离。在这个例子中，我的陈述是错误的，因为事实上，这里的距离应该是九千二百万英里。把我的估算和它所代表的物理性质的现实状态放在一起进行比较，就会发现与它根本不相符，并且事实上是少了七千二百万

英里。然而，如果另一个人说“太阳到地球的距离是九千二百万英里”，那他的判断就可以说是正确的，因为这确实符合人们观察到的事实和测量到的距离。例如，我说“猫在垫子上”，如果“猫”这个单词代表的物质动物在公众世界的感官知觉中，正好在一个我们称为垫子的物质上，那我的陈述就是正确的。然而，如果这个动物在我们所说的窗台上或金莲花树上，那我的陈述就是错误的。一边是现实，一边是我对现实的观念或陈述；当其中一个与另一个重合时，它们就是相符的，我的陈述就是正确的，否则就是错误的。

这似乎是一种非常直观、合理且充分的观点，毫无疑问，这也是一种隐藏在对正确和错误这两个词最普通、最肤浅的用法中的观点。然而，只要稍微对其加以审视，我们就能发现它的一个根本缺陷，并且这个问题的多种形式之前已经遇到过。符合论是围绕一种二元论建立起来的，而这种物质的东西与精神的东西之间的二元论，对于一切与之相联系的东西来说都是致命的。 这里，这种致命的危险主要在两个方面。首先，我们根本无法解释猫在空间上正在垫子上这个物质现实，是如何产生猫在那儿的正确陈述，或者猫在窗台上的错误陈述。其次，我们同样无法将精神上的态度（断言或判断）强加到物质的客观现实上，更不用说判定它们是否一致：这二者属于两个相互

对立的世界，根本没有可比性。前一个缺陷我们可以暂且忽视，因为在讨论其他关系时已多次谈到过，第二个则更为重要，更值得我们考虑一番。

简单地说，就是两个事物要进行比较，那它们必须是能够进行比较的；而两个事物要能够比较，就必须具有相同的本质，无论是物质的还是精神的都可以，而这里，作为比较的一方 —— 判断是精神的，因此，如果要跟它进行比较，比较的另一方也必须是精神的。 在我的判断被称作正确或错误的之前，它声称代表的现实必须是一种精神的东西，而不是物质的猫在物质的垫子上这样一个物质现实。这就可能意味着两件事：第一，整个外界的“现实”是由精神或者心灵的元素构成；第二，为了证明其真理性，与任何一个判断相比较的东西本身就是另一个判断，或者说一系列的判断。第一种我们之前已经遇到过，而第二种则会把我们引向现在必须考虑的关于真理本质的另一种观点。

目前，尤其是关于真理的符合论，出现了一种致命的缺陷。如果一个判断和现实相符，那它就是正确的，但什么是现实的本质呢？我们如何知道它是否和现实相符呢？这种相符是如何确定的？只有通过其他判断才能确定。也就是说，当我们问“猫在垫子上”这个陈述是否正确时，我们的回答将是：“‘猫在

垫子上’这个陈述是正确的，因为它和现实相符。”即“‘猫在垫子上’这个陈述是正确的”是正确的。但是，为什么“‘猫在垫子上’这个陈述是正确的”是正确的呢？　因为“‘猫在垫子上’符合事实”这一陈述符合事实。这样以此类推，将会无穷无尽，因为这里对应的东西并不是真正发生的事情，而是大脑对一系列事实进行思考的结果。在我的判断被认定是正确的之前，在它和它所代表的事实之间，必须还有一个关于这种相符性的判断是正确的判断，然后在这个判断和它所代表的事实之间，又要存在另一个判断，以此类推，根本没有尽头。　　这是所有有关判断的理论，以及所有涉及判断的所指和有真理性的理论的致命缺陷，比如，贝克莱将判断定义为一种把观念归因于观念以外的现实的活动，这样一来，我们永远无法决定一个判断是否正确，因为在这个决定做出来之前，我们还要做出无数个类似的判断——这 应该是最令人绝望的情况了。

3. 真理融贯论

> 令人沮丧的是，我们发现，即便是最简单的一个判断，一旦这种内在的发展开始了，便会以一种我们无法控制的力量不断扩张，牵扯到越来越多的现有知识和经验，让我们来确认或否认，最后又把疲惫不堪、气喘吁吁的我们扔在一边，而自己却从我们的经验逃到上帝的绝对经验。

面对眼前的重重困难，我们便有理由去别处寻求真理的显著标志，而如此，我们就会马上遇到这样一种观点：真理基于其融贯性。具备融贯性的判断便是正确的，否则便是错误的。我们可以简单地理解为，一个不具备融贯性的判断绝不可能是正确的，就好比融贯性是谈及一个判断正确与否的先决条件；

融贯性被看作真理的代名词，所有判断只要具备融贯性，就是正确的。然而，对于“二加二等于四”这个公认正确的陈述，以及“我是一个茶壶”这个出自疯人之口、人人都以为荒唐的陈述而言，这个试金石又能对我们有什么帮助呢？

融贯性并不是指逻辑学上的一致性，这主要有两个原因：首先，避免了逻辑上的不一致并不意味着融贯；其次，如果存在一致性，那陈述就必须是与一个另外的事物一致，而这又将把我们带入符合论。　难道融贯论也无法避开这个缺陷吗？难道一个陈述要具备融贯性，就必须首先与其他什么东西一致吗？通过指出凝聚是一种物质内部的黏合，而黏附是一种物体与另一种物体的外部黏合，我们可以从口头上回答这后一个问题。那我们是否能够循着这一口头上的线索，找到一个令人满意的融贯的定义，从而一方面避免陷入空洞的危险，另一方面又能填补符合论中存在的巨大鸿沟呢？

融贯性是可以想象的，但这并不一定意味着我们想象出来的形象或画面就是融贯本身。想象一个人是一个茶壶的样子是可能的，比如这个人穿着化装舞会的服装，但这和把他想象成一只茶壶却完全不是一回事。如果疯人的这句陈述是正确的，那我们必须首先能够彻底弄清楚“我”和“茶壶”这两个词的完整意义，然后发现它们之间是如此相似，以至于能够等同起来。我

们并不是主张必须对“我”和“茶壶”进行比较才能发现它们是相符合的，而是说，陈述的意义从其内部建立，并发展为一个内部融贯的系统。如果达到了这一点，那这个判断就是正确的。在这个例子中，如果判断中存在不能相互保持和谐的因素，那这个判断就是错误的。

然而，这种以“成为一个系统”的发展和扩张到底要进行到什么程度呢？什么时候才能停下来，并说“就现在，现在已经是一个融贯的系统，所以这个判断是正确的”？令人沮丧的是，我们发现，即便是最简单的一个判断，一旦这种内在的发展开始了，便会以一种我们无法控制的力量不断扩张，牵扯到越来越多的现有知识和经验，让我们来确认或否认，最后又把疲惫不堪、气喘吁吁的我们扔在一边，而自己却从我们的经验逃到上帝的绝对经验。这种显现的、内在的、可想象的融贯的发展，很快便与许多在表面上属于外在的、远离它的东西联系了起来。“二加二等于四”这个简单陈述首先让我从整体上讨论数字，假如要明确这个陈述的完整意义，便要同时牵涉空间观念和时间观念；在我们称“我是一个茶壶”这个误导性的陈述是无法想象的，从而认定其不具备融贯性之前，我们必须首先拿出空间、时间、同一性、个性、定义、存在本身等各方面的理由。因此，我们可以毫不夸张地说，任何一个陈述，如果我们

要探究其完整意义，就必然牵扯出一整个知识与真理的系统，并且这之前必须经过一个冗长乏味但必不可少的过程。如果没有这种扩张，或者这种扩张没有达到它的极限，我们就不可能判断一个陈述是否可以想象，其内部各个部分是否相互融贯，即这个陈述是否正确。

但还是有一些问题，如果这个疯子不仅仅说自己是茶壶，同时认为并相信自己就是一个茶壶，他还尽量像一个茶壶那样行动（尤其是一个瓷制茶壶），其他人又有什么权利说他对自己本质的陈述是错误的呢？我们说他是错误的，是因为他的外表和行为并不像我们熟悉的茶壶。但这样的话，我们就有可能陷入符合论，或者简单地把大众观点作为融贯的标准。要怎样才能避免这两种可能呢？如果疯子的这个系统要扩张到能够想象的极限，那就必然要涉及其他人和其他人的观点。当然，假如他是一个唯我论者，那他的观点必定是不可置否的，因为其他人根本就是不存在的，更不用说他们的观点了。但在其他情况下，无论是他，还是正在判断他的陈述正误的我们，都必须对他所处的这个世界做一些考虑；此外，他还必须把它包括在他的判断系统中。然而，仅仅这些还不够。如果一个判断扩张为一个系统，那这个系统就将是一个由判断组成的系统，这是完全合理的。此外，如果要讨论它的实质，那么构成这个系统

的就不仅仅是现在活着的人的判断，它还包括一切过去的以及将来的人的判断，甚至还包括上帝的判断。这样我们又再次与绝对面对面，又回到了假如我们的判断要具备完整的可想性，它就不能局限于有限思维的特定判断，而要不断扩展，直到一切时间、空间、人类思维都淹没在永恒、无限和绝对力量中才能停止。我们有什么权利让它在其他地方停下来呢？只有在上帝的眼中、上帝的思想中，这样或者那样是正确的，此时此刻它才可以确定是正确的。然而，由于我们根本不能指望知道上帝的想法，因此，这种观点便显得有些令人绝望。这就好比笛卡尔认为上帝是全善的，是不会欺骗他的，或者科学认定宇宙的合理性。我们已经看到，无论是在道德领域，还是作为共相的基础，都需要有一种确保稳定、赋予生活以意义、使思想成为可能的这样一种隐藏在一切现象背后并超越一切现象的精神。这里，我们同样需要这样一种精神，使知识和真理成为可能，世界对理性精神的需求无处不在。

如果我们怀疑上帝—— 或者说绝对力量， 只是一个当我们的理论遇到问题或无法自圆其说时极可能提出的一个名称而已，并且这个名称对寻求真理并不能起到什么作用的话，我们拒绝以这样的方式来解决问题，并立马回归现实，这样另外一个问题又出现了：由于判断从本质上是主观性质的，因此无论

我们多么小心谨慎，我们依然无法创造出完美的融贯系统。如果我对一个完全不熟悉英国地理或英国火车大概票价的外国人说“从牛津到伦敦的火车票价是9先令”，那他根本没有任何依据来判断我说的是对还是错，他也不可能知道这是否有可能是对的。同样，我们对陈述的正误的暂时性看法，也是建立在可能性的基础之上；因为当我们说这个事情有可能发生时，我们指的是在我们考虑的这有限的一两分钟内，这种设想还是成立的。然而，如果我在一屋子牛津同事面前说同样的话，他们则可能一开始会说：“嗯，是的……”然后指出，如果不坐一等车厢、不买优惠票，也不提供优惠往返票的情况下，我的说法就是正确的；如果他们更加缜密的话（他们中的有些人确实是这样的），就可能会说“我上次乘车确实是这么多钱，但之后可能就不一样了”。所以说我的判断并不是完全正确，只是部分正确，它是事实，但不是百分之百的事实。日常生活中的判断许多都属于这种类型，都带着判断者的烙印，因此只是对他而言是正确的；对他来说，它们才是正确的。

达到融贯所要求的内部的发展，必须发生在判断个体的思维中；我们像把西红柿摘下来放在窗边让它自己成熟一样，把判断与判断的主体割裂开来。因此，判断成为可以想象的。融贯系统的发展过程中，过去的精神和判断主体的利益必然是相

互联系的，否则我们就很难解释，为什么同样诚实且善良的人对于判断的真假会有不同意见。只有以某种形式明确地阐明我的推断到达了何种程度，我才算是做了一个判断；除非在极端情况下，否则只有在我自己相信它是真的的情况下，或者想要给人一种我相信它的印象时，我才可以做出这样的陈述。如果我的陈述是错误的，那就是由于我自己的不足，由于我没能建立完美的融贯系统，并且，某个“了解更多”、建立了更为广泛的融贯系统的人纠正了我的错误。但我的判断体现了我所有的知识和信仰，并在最大程度上反映了我所有的经验和融贯系统。如果我并没有遇到某个有着更为完善系统的人，没有人指正我的判断，那在我的分辨能力的允许范围内，我的判断对我来说依然是正确的。然而，如果从后来更为广泛的经验看来，这样的判断是不正确的，即使是在我自己都不知道也不可能知道的情况下，那是否说它一直就是错误的，还是说曾经是正确的而现在是错误的？如果过去正确的判断会由于主体经验的增长而变成错误的，那真理就是不稳定的，会随着主体经验的变化而变化；如果我曾经以为正确并自然而然地认为如此的东西其实一直是错误的，那么我则是根本无法分辨对错，又凭什么判断任何事情的对错呢？作为一个有限的个体，无论在哪种情形下，我都没有依据对事实做出判断；只有全知全能的上帝才

能判断，也只有他的判断才是正确的。

4. 实用主义

一个陈述或判断的真实性，并不是它始终具备的属性，真实性只有当它与某个人的经验相融合，并使他的实际生活发生了实实在在的变化时才存在。它强调的始终都是实践，而不是理论，除非理论本身能够产生实际后果。

现在的情形是否就完全不可救药了呢？我们是否必须承认，我们找不到一个满意的理由来说明一个陈述为什么是正确或错误的。通过简单考虑关于真理本质的两种广为人们所接受的观点，我们发现，这二者都存在一些问题，虽然不足以令所有人谴责这两种观点，但至少能证明假如没有形而上学理论作为后盾，无论是二元论、主观论或绝对论，都将站不住脚。在19世纪这样一个灰暗的年代，实用主义如流星般划过笼罩着疑

问、质疑和失望的天空，它的出现以及之后的发展，成了当时哲学史上相对灰暗的时期中最激动人心的事件。然而，它到底是指引人类方向的明星，还是如燃烧的镁条一样一闪而逝，我们现在还不能下定论。虽然实用主义所承诺的远大前景最终可能只是海市蜃楼，但这一点也带来了一股清风，并且这股清风对于这每座房间都终年尘土飞扬的大厦来说，并不能构成任何损伤。

实用主义不仅仅是一个关于真理本质的理论，甚至其主要部分也并非关于真理本质。其支持者和倡导者甚至认为，它不属于任何一个哲学体系，而是关于一切哲学问题的一种观点。在他们看来，以实用主义的观点来看待事物，与用理性主义的观点来看待事物正好相反，同时，他们对自己认为本该值得同情而非受到谴责的人不分青红皂白地过度辱骂，也会给其积极的观点带来一定的负面影响。实用主义观点，我们从这个名字中就可以看出，它的本质是实用性的，而非理论性的；对于一个理论，重要的不是其逻辑一致性和理性的推理，而是其实用价值和实际结果。威廉·詹姆斯毫不犹豫地坚持理论和真理“在经验层面的实用价值”，一切研究调查、理性思考、理论运用，最终必须有一个实际参照物作为参照，一切思考都是为了将来的行动；正是这个实际参照物，决定了一个理论是否具有价值。

根据这个总的观点，我们很容易推断出实用主义者对于有关真实性问题的态度。在他们看来，只要是有用的、有效的，能够使人在令人眼花缭乱的经验的迷宫中更自由、更充实的，就是真实的。实用主义者希望我们，或者说要求我们，不要贬低这些观点，将它们理解成利欲熏心的想法；坚持实用主义并不意味着就可以认为，只要自己喜欢的或乐于相信的就是真的。实用主义者在考虑一个判断正确与否时，问的是这样的问题：如果这是正确的，那它会给一个人的真实生活带来怎样实实在在的变化？而这个问题的答案就决定了这个判断是否正确。　显然，这里我们犯了一个错误，那就是认为只有判断才有正误之分；观念，甚至名称都是我们经验的一部分，而“正确的观念则指那些我们能够吸收、检验、证实的”。因此，一个陈述或判断的真实性，并不是它始终具备的属性，真实性只有当它与某个人的经验相融合，并使他的实际生活发生了实实在在的变化时才存在。它强调的始终都是实践，而不是理论，除非理论本身能够产生实际后果。

不可否认，这个总的理论确实有其有价值的地方，但它能否提出一个关于真实性的合理理论，却又是另一回事。当然，通常来说，与实用主义者争辩是很困难的，他所用的方式和目的与其反对者是如此迥异。但如果这就是他所认为的真实，那

他对这个词的用法则跟其他所有人都不一样；此外，根据他自己的观点，他越是这么做，就应该越发小心谨慎，因为人们通常不会认为一个陈述的正确性是由其实际后果决定的。关联性、有效性和适用性都是判断或多或少可能具备的性质，但人们通常不会把它们当作真实性的同义词，因为一个陈述有可能具备这所有的性质，但就词的一般意义来说却是错误的；相反，它也可能一个性质都不具备，却是正确的。这一点正是实用主义者极力否认的，但我们怀疑的是，实用主义者坚持这种对真实性的定义以及将其等同于有效性，是否考虑过这种理论在更广泛领域的运用。因为，首先，这一学说根本无法解释我们称之为历史的判断，或者说对过去的判断的真实性问题。例如，我们通常认为马拉松之战发生在公元前490年，然而，最近某位牛津大学的著名历史学家证实，这场战斗其实是发生在公元前491年，并且其他一些学者也赞成这种说法。通常人们会认为，这两种说法一定有一个是正确的，而另一个则是错误的，又或者这两种说法都是错误的；无论如何，不管有没有人知道，一定有一种关于这场战斗日期的正确说法，它必须是发生在某个时间，所以，做出关于它发生时间的正确判断的可能也是存在的。然而，在实用主义者看来，这样说是正确的，甚至我们也不能说“它发生在公元前490年”的说法曾经是正确的，而

现在正确的说法是“发生在公元前491年”（虽然这种说法也会遭到反驳）。面对这样的问题，实用主义者只会说，这根本就没有涉及正确与错误的问题，只有当我们的决定会影响某个人的实际生活时，才涉及正确与错误。 例如，对年表编制者和历史学家来说，这或许会有一定的影响，但对我们其余大多数人来说，无论接受哪个作为马拉松之战的时间，都不会有什么影响；在几种情况下，这两种说法没有一种是正确的，同样也没有一种是错误的，这个问题根本就不成问题。决定波斯战败的年份与我目前的生活根本没有关系，然而，也不应该以我个人的利益来决定马拉松之战发生在哪个时间才是正确的。

除了涉及历史事实的陈述之外，其他与当前利益和永久利益有关的问题也很难用实用主义来解释。我们以一个在实用主义者内部之间都意见不一的话题为例，假如有下面这两种陈述：“基督教是真正的宗教”和“基督教是一种低级的迷信”，并要我们决定这二者哪个是正确的，那我们或多或少可以运用检验真理的符合性和融贯性的方法。然而，实用主义者则只能通过考虑这两种说法对人们实际生活的影响，以及估算这两种说法对其持有者影响的大小，从而决定哪一个是正确的。这并不是一个陈述的正误对经验主体的影响的问题，正误本身只能通过它所指的陈述或观点具有的实际影响才能体现出来，这样一

来，这个问题似乎又失去了意义。无论相信哪一种说法正确，其实际影响似乎都微不足道，又或者与我们的预期正好相反，事实上通常都是如此。重要的并不是这两种信仰对信仰者有什么样的影响，实用主义并不是说能产生期望的影响就是正确的，但如果它要是正确的，就一定要有某种影响；由此我们可以推测，影响越大，这种陈述就越正确。

然而，上面这些讨论似乎都与通常意义上的正确性的问题基本没有关系，事实上，这是一个完全不同的问题。实用主义者或许会说，他们至少将人类的注意力从知性论者毫无结果的努力中，引向了一个真实的问题，但他们必须记住的一点是，根据实用主义的学说，一个误导性的、完全不具备实际影响力的关于正确性的定义，其本身就不可能是正确的。虽然实用主义强调批判之前各种理论的抽象性这一点值得称颂，其不懈地努力试图摆脱教条主义，采取动态的观点看待自然和真实性的发展也理应得到赞许，但是，实用主义依然只是一种关于哲学一般问题的观点，而不是满意的解决方案，尤其是在关系到正确性的问题时。

相关参考

F.H. 布雷德利，《真理与实在论文集》。

H.F. 约阿希姆，《真理的本质》。

威廉·詹姆斯，《实用主义》。

第九章 表象与实在

1. 表 象

每个人都生活在一个以自我为中心的世界里，只有自己的感觉表象和思考表象，心满意足地认为并没有什么神秘莫测的无法经验的物质世界，也不存在要通过感觉和思考才能接近的永恒真理。这是承认所谓“事物”可以根据不同感知者对它的看法的不同，而在同一个时间有所不同。但是，这听起来十分荒谬，因为陈述的规定以及我们正在讨论的理论，都不允许有这样的情况。

现在，我们不得不重新拾起一些之前被我们散在一边的线头，尽量把这松散凌乱的线团整理成一个有序的整体。要做到这一点，我们最好先问一问下面的问题，并试着回答它。我们的判断，或正确或错误，到底指的是什么？或者说，如果这要

以我们无权决定的真理和判断的本质为前提，那这个问题就将扩大成一个一般性问题：我们判断的是什么？我们会发现，这些问题不仅涉及真理、判断和感知的本质，还涉及一个更深层的形而上学的基本问题：实在本身的本质问题。

这些问题的一个可能的答案就是：我们对事实进行感知和判断。更近一步说，就是当我们感知或判断的时候，我们关注的是实在，是所有人公共经验世界中的真实事物。然而，对于这个问题，我们还要进行仔细分析。正如我们从一开始就坚持的那样，任何感知行为都必须具备两个要素：主体和客体。毫无疑问，我们在试图更清晰地定义客体之初，就遇到了困难。或许它指主体的一种心理状态，但我们也发现，这种观点并不能解释一切经验的事实，虽然这或许是唯一一个内部没有自相矛盾且站得住脚的观点，但它仍然不能解释所有的经验；我们所谓的客体或许是指代表某个未知且不可知的物质事物的概念，或是由此而来的概念，但我们已经看到了这种观点存在的明显问题。然而，客体对于我们来说，可能还有第三种意义，也就是贝克莱主教所指的客体。

贝克莱继承了洛克的经验主义传统，但这并不是说他全盘接受前辈的观点，他提出的关于感知的理论，对之后的哲学产生了深刻的影响。洛克认为，概念是思维能够感知的唯一的东

西，而贝克莱并不这么认为，他提倡以事实为依据，采取真正的实证方式，不做任何的捏造与假设。他接受“概念”这个词，但赋予它表象或感官知觉客体的意义；事实上，我们所谓的主体和客体其实就是贝克莱所谓的“概念”。然而，他所指的“概念”与之前所有的“概念”最大的差别，就在于他认为根本没必要去假设一个概念背后或概念之外，使概念得以产生并与之相似的东西。他止步于认为概念是感觉上可感知的，拒绝去发现概念之下创造它、支撑它的物质。我们根本无法了解物质，或许也无法感知物质，那我们为什么要假设它们是存在的呢？为什么不把自己禁锢在我们清清楚楚知道自己已经拥有的东西的范围内，禁锢在观念或者说感觉表象的范围内？它们构成了我们感知的外在世界，它们并非物质的产物，因为物质从本质上是消极的、非能产的，它们是上帝对我们所说的可见的语言。心灵，而非物质，才是宇宙中的能动主体，物质只是既无用处亦无根据的假设。

贝克莱的观点极有可能被人误解，假如说贝克莱把物质清除出了这个世界，那么就会有像约翰逊博士那样的反驳；他说，当他踢到石头时，他会发现自己的脚撞到了一个坚硬的物体而感到疼痛，并认为这可以很好地反驳贝克莱的观点。贝克莱也并没有认为我们坐下来时一定要一屁股穿过椅子，因为物

质（椅子）根本就不存在：他的意思是，椅子正好就是我们所感知的东西，并且它只能是我们感知的东西。外在的事物都是感觉印象的集合，并被我们所感知。贝克莱的理论也并没有初看之下那样矛盾，外在世界就在那儿，无论我们是否感知到，它依然在那儿。贝克莱仅仅是接受了它的存在，并宣称外在仅仅是存在而已，并没有什么不可思议的物质世界；物如其表，表里如一。

对于这种表象理论，我们还可以把它从感官知觉领域拓展到思维关注的其他客体—— 有关真理的想法上来。感觉概念的成因是物质的，那为什么我们要假设只有唯一一个永恒不变的真理，而我们所有的真理都只是它的复制品和相似物？为什么我们要造出一个自己对它的了解永远不可能多过对物质的了解的真理，并用它来创造我们的真理？这种内在的精神上的经验，和外在的感觉上的经验一样，同样有两个要素：主体和客体。没有思考的主体，就不可能有思考，就好比没有感知的主体，就不可能有感知。然而，我们为什么不假设，在这两种情况下，还存在第三种不可知的基本因素呢？就好比感知到的桌子和椅子就是桌子和椅子本身，想到的真理也就是真理本身。

当然，由此可以得出，主体在感知和思考的过程中起着决定性的作用。感知主体的感知毫无疑问都属于感知主体自己

的，因为任何一个其他的感知者都不能将他的观点据为己有；每个人都生活在一个以自我为中心的世界里，只有自己的感觉表象和思考表象，心满意足地认为并没有什么神秘莫测的无法经验的物质世界，也不存在要通过感觉和思考才能接近的永恒真理。我们就这样过着有限的生活，被或感觉的或精神的，或二者兼有的表象所包围着；认为事物就是它们表现在我们每个人面前的样子，这并不是一种绝望中的投降，而是一种机智的默许。这是承认所谓“事物”可以根据不同感知者对它的看法的不同，而在同一个时间有所不同。但是，这听起来十分荒谬，因为陈述的规定以及我们正在讨论的理论，都不允许有这样的情况。事物即感知到的事物，因此，通常所说的“一棵树”，就不再是一个能够使不同感知主体产生不同观点的物质的东西，而就是这些感知者所有的不同观点本身；这就是说，有的不是一棵树，而是和感知者一样数量的树的表象。此外，根据贝克莱的观点，相对于触觉的树的表象，与相对于视觉的表象并不是同一个概念。显然，只要清楚地记得他所指的概念是什么就足够了，而听到有人误导性地说自己摸到的树和看到的树不是同一棵树时，我们只会觉得很荒谬。这显然不适用于贝克莱的理论，并且，那些以他的理论为基础的论据，被转述成这样的语言之后也变得无关紧要、微不足道了。

2. 实 在

> 事实上，虽然离开我对它的思考去考虑这个东西本身或许是不可能的，但证明独立于表象并与表象相对的实在存在的依据，却建立在假设这样一种无法想象的实在的基础之上。否则，只要我们谈到或者想到实在，便会马上将其降级到表象的层面，将其作为有限的思考主体经验的一部分。

然而，要同时持有关于感觉和思想的世界与真理的世界这两种完全对立的理论，也并非不行。证实感觉经验中存在能够看见的东西这个假定，可以有两种形式：实在论（是否被冠以“天真”这个无理的绰号，都是天真的）、建设论或选择论。实在论认为，我们通常所说的事物以各种各样的形式存在，并

且与我们保持中立的关系。 当它们进入我们的感觉领域时，或者当我们进入它们的影响范围时，我们与它们才偶然相遇，然后才能够感知到它们。然而，我们并不能影响它们，它们原来是怎样，现在还是怎样，并且就算我们停止对它们的感知，它们也还会是原来的样子。它们稳固持久，它们是我们艰难的前进道路中一系列残酷的事实，我们看到它们时能自然而然地认出来。在我进入房间之前，房间里就有一张桌子，现在房间里依然是这一张桌子，而且我离开以后，房间里还是有这张桌子。对于这一观点，和第一性理论、第二性理论一样，我们只要提几个乏味的问题："你怎么知道会这样？""你是怎么知道的？"沿着这条线索，表象理论就再也无法取得进一步进展，无论是洛克较为简单的理论，还是康德较为复杂的理论，都无一例外不能逾越这一严峻的障碍。

建设论，或者说选择论，试图对其施以援手。它从感觉数据出发，然后沿着下面的思路论证：不可否认，当我面对一张桌子时，我拥有这张桌子的感觉数据，或者说视觉上的感觉数据。如果我现在在桌子四周走动，获得一系列的感觉数据，每一种数据都和与其相邻的数据十分相似，但是，第一种和第十五种却可能有很大的差别。当我完成整个"巡视"过程时，通过这些感觉数据之间的相似性和联系，我就能获得一个感觉数据

群，而这就是这张桌子——　一个感觉数据群。对于这一观点，也有许多反对意见。“感觉数据”这个词本来就是个具有两面性的词。一方面，“数据”可以指完全被动的参与者，即由某个物体发出的数据，而在这里，这个物体指真实的桌子：但被发出的并不是桌子，而是桌子发出的某种东西。这整个问题都源于“感觉数据”这个词，因为它假定了存在某个真实的东西，即桌子，主动发出某种东西。然而，“感觉数据”还意味着另一种东西，它可以指桌子发给我们感官感受的东西，这里指视觉上的感受。因此，感知者在这里并没有被完全抛开；事实上，桌子只是使感知者产生视觉感受的数据群。但是，一个近视的人和一个视力正常的人看到的桌子，是不是同样的桌子？或者，一个患黄疸病的人看到的桌子是不是又不一样？难道这一理论的背后同样没有假定存在一个物质的桌子，一个固定不动的核心的东西，使整个巡视围绕其进行，让这一系列的感觉数据有所依附，让我能够在它四周走动？

然而，在思考和真理的领域，这种最易激怒实用主义者的理性主义，却引出了关于实在的讨论，超越并统一了我们关于表象的特殊经验。事物的真实本质竟然是如此零零碎碎、自相矛盾、虚幻如我们经验的表象，如此依赖于特定思考者的思维或身体状态，如此容易使我们的思考失去融贯性，陷入荒谬的

状态，这些对于理性主义者来说，都是难以置信的。我们经验中的一切要素，空间、时间、因果联系、个体个性、总体界限，经过认真彻底的思考之后，却带来了这样公然的矛盾，我们根本无法想象这竟然会是真的。所有这一切都只是表象，这里的表象并非我们用来指代观念或现象的表象，而是指一切与实在相对的东西。这里的实在是一种统一、一种无限，以及在任何情况下的无条件，一种完全独立于空间、迫使有限的生命不得不工作的现世和因果律，一种庄重宏大的永恒。　根据个人喜好，它可以是绝对或者上帝。

理性主义者的这种解释，可以在逻辑上找到依据。逻辑学中有三种思辨之当然。第一种叫同一律，即A就是A；第二种叫矛盾律，即A不可能同时既是B又不是B；第三种叫排中律，即A只能要么是B，要么不是B。这三条定律可以简化成一个，即矛盾律，关于一个事物相互矛盾的命题不可能同时都是正确的。理性主义者以这个所谓的思维定律（事实上，这是一条关于我们不能对相互矛盾的命题进行思考这个事实的陈述，就好比所谓的自然法则只是对事物必须以特定方式活动这一事实的陈述）为基础，对自己的经验及其必然框架和背景进行审视。他发现自己同时既是同一个人，又不是同一个人；时间和空间既是有限的，又是无限的（或者说，至少他发现没理由否认时间

和空间并非既有限又无限）；物质既存在，又不存在；所有经验的有限的东西，包括作为有限的经验主体的他本身在内，所有这一切使他的思考陷入一种无法融合的自相矛盾。然后，他不得不认为只能这样来解释：“这些自相矛盾的命题必然是关于有限的经验的，而根据矛盾律，这样的事情是不可想象的；实在不可能自相矛盾，因此，所有有限的人类经验必然不是真实的，而只是表象。”

显然，这整个例子都建立在一个被公然称之为思维定律的真实世界之上。人类思维无法对矛盾的命题进行思考：如果真对其进行思考，那它就根本不能被称为思考。然而，有什么证据可以证明事物、实在、我们所说的一切思维以外的东西所构成的世界，必然遵循人类的逻辑思维定律呢？如果没有，那这所有的推理论证都将被推翻。有人认为，因为我没法想象这既是一页白纸又不是一页白纸，所以它就不可能既是白纸又非白纸；我说它不可能二者皆是，就证明它可能是，因为我这么说，就是在想象它其实既是白纸又不是白纸，而这本身就是自相矛盾的。然而，除了我对它的想法外，关于这个东西本身还能证明什么吗？事实上，虽然离开我对它的思考去考虑这个东西本身或许是不可能的，但证明独立于表象并与表象相对的实在存在的依据，却建立在假设这样一种无法想象的实在的基础

之上。否则，只要我们谈到或者想到实在，便会马上将其降级到表象的层面，将其作为有限的思考主体经验的一部分。我们生活在表象之中，通过表象，这一理论试图带我们走出迷惑，如果我的思想能够控制实在的行为准则，那实在又如何能够说是独立于人类经验和表象呢？

此外，作为表象的实在，与经验相比又是什么呢？即使是最幸运的理性主义者，也不会且不可能知道任何不属于经验的东西；所有一切，无论是经验还是实在，都必须通过经验才能被我们了解。然而，无论是以何种有限的方式，经验它就是立即使它变成表象。人类的一切经验，在某种程度上都超越了绝对实在，其内在的不一致和矛盾都被净化与消除。但这并不是说，一切的人类经验都是毫无用处且危险的幻象，因此都被摈弃；一切人类经验都包含在绝对之中，因为实在本身就是经验的一种形式；此外，毕竟经验是我们唯一能够了解和经验的实在的碎片和回声。但是，这种真实的经验到底是什么，我们也没有答案。谈到它就必须先使它变成表象，但如果深刻意识到了这一点，我们就不得不承认，与另一种我们根本不了解却全然真实的经验相比，我们的一切经验则都是幻象。绝对主义者试图寻找唯一可能的证据所在，他认为，这虽然是误导性的、荒谬的，但让我们确信我们的经验转变成神的经验后，便不仅

仅是我们的了，它们构成了使它们失去自己的地位、变成虚假、欺骗性的表象的实在。而实在，将始终遵循一种规律，用以描述饱受歧视的人类思维是如何活动的。

3. 表象与实在

> 他眼里的表象对他来说，和我眼中的表象对我来说，是一样真实的，我无法看到他眼中的表象，他也无法看到我眼中的表象，那人们又怎么能够相互评价呢？对我来说，真实的东西就是我唯一能够拥有的实在。

无论如何，表象与实在的区别在于，表象是自相矛盾的，而实在是一个系统的内部统一的整体。　任何表象，如果从其自身考虑，或是被错误地当作实在，就会导致矛盾和不合理的结果：只有在实在中，我们才能找到一个完全自我一致、和谐合理的系统，这样的实在是不可知的，除非将其作为思考的客体，但这样它就受到限制，而不再是绝对的。然而，难道我们就不会对从本质上便不可知的东西感到一点点厌烦吗？如果物

质的东西真的是这样，真正绝对的经验在这方面也至少是相似的，这不就等于，一个是认为天黑以后所有的牛都是黑的，另一个则是无知无觉的愚蠢家伙吗？如果形而上学对一切问题都只能用一个不可知的完全虚构的东西来回答，人们对他们还会有耐心吗？所谓的唯一的实在又是什么？目前，我们或许能满足于徜徉在更现实、更滋润的领域，但是，我们更应该竭尽所能并倾尽所有去努力寻求答案，而不是随意地把我们能够找到的唯一线索丢弃一边。

如果我们从一个普通的主体与客体关系的例子出发，例如感官知觉中的主客体关系，能够取得怎样的进展呢？这里的主体是一位处于支配地位的搭档。假如我的朋友看到一个月亮，而我看到的是七个月亮，不是一个；假如我眼里的整个世界都是黄色的，而不是五彩缤纷的；假如我和彼得贝尔看到的迎春花仅仅是一朵迎春花，而不是一片色彩或一块食物，这也许是因为我喝醉了，因为我得了黄疸，因为我们是简单、单纯、学问不高的人，因为我们不是艺术家也不是奶牛。错都在我，而不在月亮，不在这个世界，也不在于迎春花。表象是怎样就是怎样，然而，同一个客体许多时候却会表现出不同于我们通常称为表象的样子，而这种情况发生时，错的一定是我。只要我愿意，表象就可以变得不一样，就算除我之外的一切有关表象

的因素都不变。当然，我不能证明它们没有改变，因为我只能看到它们变化了的样子。

这样，对于我来说，似乎“注意到”某些事物与“看到”某些事物是截然不同的。或许我连续几个月路过牛津，却没有注意到它那弥漫着哀伤气息的建筑特征。然后，某次谈话中提及到这一点，于是我下次再经过这里时便注意到了这一点。如果说真实的情况是我只是一个被动的感觉印象的接收者，那我在被告知这件事之前看到的表象，和之后看到的表象有什么不同呢？此外，还有红鼠现象。这里的红鼠通常来说只是幻想，而非实物，因为除了受害者之外没有人能够看见。但是，受害者看到了这样的表象，并表现得好像真的有一只红鼠，无论别人怎么保证说没有红鼠，都没办法影响他看到的表象。同样，我那位只看见一个月亮的清醒朋友，也没办法阻止我看到的月亮变成七个。在我们之前的例子中，我第二次去朋友房间看到蓝色的香蕉，就不需要仔细思考和回想了，虽然第一次看到时，通过一番对它的漫想后才得结论：它是蓝色的，并且是一根香蕉。这两次拜访之间到底发生了什么，才使得我第二次看到的表象与第一次不一样呢？

或许感知中并不存在两分法，我并不是感觉数据流的被动接收者，我可以对接受的感觉数据进行思考，并由此形成自己

的判断和认知。要综合错综复杂的零碎数据，其困难是巨大的：特殊的创造可能是填补感觉与理解之间的鸿沟的唯一办法，例如想象，它不能对任何事给出解释。我怎么能够像我说的那样纠正自己的感觉印象呢？我说，我看到的铁轨最后会合并在一起，这样，我就有了一个关于铁轨合并在一起的感觉数据。然而，我可以凭经验纠正这一感觉数据，并认定虽然铁轨看起来是会并在一起，但我知道它们其实不会。但是，为什么呢？如果我的经验是由相似的感觉印象构成的，那我还能根据经验纠正这一感觉印象吗？怎样才会有统一的经验？此外，如果我拥有了统一的经验，如果我每次获得感觉经验时都要经历同样错误的程序，那它又有什么作用呢？如果我一直知道世界上的铁轨是平行的，那我为什么还要浪费时间和精力，在每次看到并在一起的铁轨后，再去纠正自己错误的感觉印象？

也许我并不是感觉印象的被动接收者：我不会等着感觉印象自己进入我的眼睛，而是我自己通过眼睛向外看。向外看的那个“我”，是一个已经有了一定经验的“我”，一旦对某个东西有了经验，我第二次看到它时的态度就会产生变化，无论是因为患了黄疸、喝醉了，还是学识增长了。甚至连“知道香蕉就是香蕉”这件事也需要经验，如果没有之前认识香蕉的经验，之后就不可能认识到那是一根蓝色的香蕉。然而，第二次我感知到一

根蓝色的香蕉似乎是毫无疑问的，换一句更专业的话来说，即客体没有变，而主体产生了变化。没有比喻很难解释清楚，但比喻可能是危险的；或许也有人认为，在我感知的过程中，我给这个共同的行为注入了属于其表象的意义。当然，这就意味着，每个感知者都会给感知行为注入自己的意义，这正是我们之前看到的，迎春花对于我，对于植物学家，对于艺术家，以及对于奶牛来说，都是不同的表象。如果要问什么才是真正的而非表象的迎春花，这个问题的答案现在已经十分明确：并没有不同于表象的真正的迎春花，对于每个感知者来说，他见到的表象就是真正的迎春花，这是必然得出的结论。

首先，有人这样反驳道：虽然这个表象对我来说可能是真的，但这并不能说明它确实是真的。对于看到红鼠的人来说，它大概是足够真实的，但这样只是导致了一个感觉数据群（很小的一个）的形成，并没有产生一个真正的鼠群。对于一个酗酒狂来说，红鼠或许是真实的，但它们并不是真实存在的。这样，我们又要问同一个问题了：你怎么知道？你怎么会知道？这样一来，似乎他的话和我的话出现了冲突，出现了两种不同的表象；哪一个才是真实的呢？他说是他的，我说是我的；到底谁是对的呢？直截了当地否定梦想家和预言家，这对他们来说是不公平的。他眼里的表象对他来说，和我眼中的表象对我

来说，是一样真实的，我无法看到他眼中的表象，他也无法看到我眼中的表象，那人们又怎么能够相互评价呢？对我来说，真实的东西就是我唯一能够拥有的实在。一个对我来说并不真实的实在，我不可能有任何了解：如果我确实了解某个实在，那它肯定对我来说已经变得真实。并不是对我来说真实的东西，必须通过并非仅仅对我来说真实的东西来检验，而事实恰恰相反。对我来说真实的东西，便是最真实的，也就是我看到的表象。因此，唯一的实在就是表象，表象与实在的对立从此崩溃，因为这两个术语被视为同义词。

也许还会有人这么反驳：到现在为止，我们一直完全忽视了心灵。我们已经谈到了感官知觉，并认定唯一的实在就是表象，但思想的实在是什么呢？思想独立于感官，只存在于思考这种非感官活动中。在此基础上，我们又该如何看待有关逻辑或形而上学的漫想？有没有这样一种实在，它不依赖于心灵，但至少是精神的、非感官的？同样，答案也是不言而喻的。在这一点上，精神上的表象和感官上的表象没有区别。我的想法只有出现在我的感官和心灵中，才能称之为想法。没有感觉器官，我就不会有感觉表象；同样，没有心智器官，我就不会有精神表象，心灵想象精神表象的方式，与感觉器官、感知感官表象的方式是相同的。此外，同感官表象一样，我唯一能够了

解的精神实在，就是我通过精神感知到的，即想象到的精神表象。和往感官表象中注入意义一样，我同样也往精神表象中注入意义。我的关于美德、有限和上帝的想法，就是我所知的关于这些东西的唯一实在。如果说我还知道更多，那我便是知道。

这样，到最后，似乎感知和思考都是关于表象的，并且只能是这样，否则我们就将始终面对一个难题，就像感知觉理论和有关判断的理论所面对的一样。在讨论感知、判断和推断时，我们已经发现，要在这三者之间划清界限，并指出哪一个过程在哪儿开始或结束，是十分困难的。这有一个过程，并且这个过程也是表象。表象是最主要的事实，感知者在其中发挥着巨大的作用，这种作用至少可以使原本应相似的表象呈现出各种各样的样子（假设表象是发自某个事物）。同样，我们可以断定，精神表象也是如此。也就是说，当我思考的时候，例如，如果我与邻居都被要求想象一下美德和上帝，出现在我精神世界的东西和出现在邻居精神世界的东西是不一样的。但一切表象，无论是迎春花、红鼠、无限还是上帝的表象，都是真实的：如果你愿意，你可以说它们是真实的表象，但这又是无谓的重复了。因为，一切表象都是真实的，唯一的实在就是表象。

相关参考

贝克莱，《视觉新论》。

F.H.布雷德利，《表象和实在》。

罗素，《我们关于外界的知识》，第三章、第四章。

结语

我们的哲学入门介绍到此已达尾声。对于“哲学是什么”这个问题，我们并没有试图提供一个正式的定义或完整的答案，现在我们仍然不建议这么做。回顾开篇时的话语，我们只能

说，哲学思考是以那样的方式去讨论那样一些事物，我们十分乐于承认，还有太多问题我们还未涉及，我们也承认全然忽略了许多问题。我们迷失在一个既无体制又无系统的人类辩论的牧场，惊起野兔，然后追一段，停一段，追追停停，终不得手。

我们从哲学的批判性和建设性这两个概念着手。要保住哲学作为批判的科学的地位，就必须寻找一个基础，这个基础不能是科学家的假设，而必须是一个非假设性的简单事实。我们在头脑的意识中、在主客体关系中，都找到了这样的事实。接下来，通过对客体本质的讨论，我们进入因果联系和变化的讨论，接着是目的和道德行为，判断、真理，以及形而上学的最终问题。显然，我们心甘情愿地由溪边出发，然后漫无目的、漫无章法地随波逐流。

然而，我们恳请一位威严如苏格拉底的榜样，让我们的实践徘徊在论证的领地，让它指引我们穿越物换星移的时空。我们衷心希望，这次旅程能使我们比踏上这一旅程之前更接近我们期待已久的目的地—— 心灵之城，在那里，真、善、美都因其本身而美名远播。

[1] 出自洛克《人类理解论》。

[2] 出自洛克《人类理解论》。

[3] 出自笛卡尔《第一哲学沉思集》。

[4] 《森林王子》的作者是约瑟夫·鲁德亚德·吉卜林，讲述了人类小男孩毛克利从小在森林中被狼群养大，和动物朋友们在森林里的冒险过程。

[5] 广延（extension），笛卡尔“第一哲学”特有的哲学术语，指物质的基本属性，即空间属性，即所谓的长宽高；凡是物质必然占据空间，这就是广延。

[6] 出自洛克《人类理解论》。

[7] “自因”是西方哲学史中标示自身是自身存在原因的哲学概念。这一概念最先由笛卡尔提出，后来哲学家斯宾诺莎批判式地继承和发展了这一思想，即一个实体不能是另一个实体的原因，实体是自因的，即它的本质便包含着存在；它是它自身的原因，不依赖任何其他实体。

[8] 可参考泰勒在《形而上学要素》和哈格尔德·霍夫丁在《当代哲学简史》中对偶因论普遍观点的描述。

[9] 引自阿尔弗雷德·爱德华·泰勒的《形而上学要素》。

[10] 引自阿尔弗雷德·爱德华·泰勒的《形而上学要素》。

[11] 引自阿尔弗雷德·爱德华·泰勒的《形而上学要素》。

[12] 超距作用（action at distance）是物理学史上出现的关于作用力及传递媒介的一种观点。这一观点认为，相隔一定距离的两个物体之间存在直接、瞬时的相互作用，不需任何媒质传递，也不需任何传递时间。与之相对立的观点被称为近距作用。

[13] 标志存在的结构与实体的单元的哲学术语，各派哲学家有不同的解释。如意大利布鲁诺认为单子是构成一切事物的最小单位，它是物质与精神的统一体，具有内在的创造力。德国莱布尼茨认为单子是构成世界万物的基础，它是一种没有部分、不占空间的东西，是一种精神性的实体；单子有高低的不同，最高级的单子就是上帝。

[14] 本处作者所说的当代作家指与作者同时代的一批作家，即迷惘的一代

（The Lost Generation）。

[15] 引自亚里士多德《尼各马可伦理学》。

[16] 参考伯特兰·罗素《科学展望》、C.G.达尔文《物质的新概念》。

[17] 引自洛克《人类理解论》。